

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO E
SCIENTIFICO (CONSORZIO FINO XXXIII CICLO)

IL GIOVANE CROCE
STORIA, NEOKANTISMO E «SCIENZE DELLO SPIRITO»

Supervisor: Prof. Massimo Ferrari

Candidato: Dott. Giuseppe Guastamacchia

A.A. 2020/2021

INDICE

Capitolo I

Il dibattito tedesco sulle «*Geisteswissenschaften*».....p. 15

1. La via da Herbart al neokantismo - 2. Il primo confronto con il positivismo -
3. La fondazione diltheyana delle «scienze dello spirito» - 4. Le origini del
neokantismo del Baden 5. Il primo Simmel, Kant e la storia - 6. Le *Grenzen* di
Rickert tra Otto e Novecento

Capitolo II

I *Primi saggi* e il neokantismo..... p. 71

1. L'eredità dell'hegelismo 'critico' napoletano 2. La diffusione di Herbart e il
'ritorno a Kant' in Italia - 3. Benedetto Croce: dai primi anni alla *Memoria* del
'93 - 4. La seconda edizione, Simmel e l'*a priori* - 5. Il confronto con Dilthey e
la «classificazione delle scienze» - 6. La storia è una scienza?

Capitolo III

Dalla «revisione» del marxismo alla *Logica* (1896-1909)..... p. 139

1. I saggi su Marx e il socialismo neokantiano - 2. La genesi 'kantiana'
dell'*Estetica* (1898-1902) - 3. Il dialogo con Rickert e il neokantismo del Baden
- 4. La via della maturità: la rinascita dell'hegelismo e la *Logica* - Conclusioni -
Appendice. Due lettere inedite di Croce a Rickert

INTRODUZIONE

Sarebbe inopportuno, forse anche sbagliato, parlare di una vera e propria ‘rinascita’ degli studi crociani nell’arco dell’ultimo trentennio. Su, con e contro Benedetto Croce, in fondo, non si è mai smesso di parlare in Italia, prima e soprattutto dopo il giro di boa del Novecento. È tuttavia fuor di dubbio che diverse occorrenze editoriali abbiano negli ultimi tempi scandito una più consapevole ripresa ed una più approfondita discussione dell’eredità di questo grande protagonista della cultura italiana dello scorso secolo. A conferma di tale circostanza basterebbe volgere l’attenzione alle più recenti acquisizioni della bibliografia crociana. La pubblicazione (per buona parte curata dall’*Istituto Italiano per gli Studi Storici*) dei numerosi e preziosi carteggi intrattenuti dal filosofo e critico letterario italiano lungo più di mezzo secolo d’attività ha ad esempio rivelato a momenti le tracce di un Croce epistolografo e ‘parallelo’, ora più abbottonato ora persino più *tranchant* rispetto a quello impegnato nell’instancabile attività di polemista e ‘pubblicista’. La graduale opera di digitalizzazione da parte della *Fondazione Biblioteca Croce* di sempre più larghe porzioni del suo ingentissimo lascito librario e documentario – assieme a quella di tutte le annate della rivista «La Critica» condotta dall’Università di Roma La Sapienza – hanno agevolato nell’ultimo decennio l’accesso a risorse fondamentali per gli studiosi, altrimenti non sempre facilmente raggiungibili. Quanto è avvenuto sul fronte delle nuove edizioni delle sue opere non è da questo punto di vista meno significativo. Dopo l’impegno profuso dalla casa editrice Adelphi nella persona di Giuseppe Galasso, che tra il 1989 e il 2002 ha curato la riedizione delle principali opere storiche e filosofiche, è stata la grande impresa editoriale legata alla pubblicazione (tutt’ora in corso) dell’*Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce* a porre quello che rappresenta dal 1991 – e rappresenterà negli anni a venire – un fondamento per una resa dei conti ‘critica’ con il suo grande lascito filosofico¹. A questa breve ricognizione non può non aggiungersi il ponderoso volume uscito nel 2016 per i tipi dell’Enciclopedia italiana Treccani su *Croce e Gentile: la cultura italiana e l’Europa*. Potremmo definire quest’ultima come una sorta di prova di maturità della storiografia filosofica italiana, che ha tentato in questo caso di fare il

¹ Cfr. A Savorelli, *I primi sedici volumi dell’Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce*, «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 59, 2, 2004, pp. 541-544.

punto, dopo più di mezzo secolo di discussioni, contrasti e polemiche, su due figure indiscutibilmente cruciali del Novecento italiano ed europeo: se da un lato, nel caso di Croce, essa ne ha suggellato l'esigenza, ormai da tempo invero già affermata, di uno studio *sine ira ac studio*, estinguendo le fiamme al tempo ardenti ma ormai praticamente estinte dell'*anti-Croce* invocato nei *Quaderni del carcere* da Gramsci, dall'altro, attraverso una ricostruzione complessiva e per quanto possibile spassionata dell'opera di Gentile, ha tentato di trarre d'impaccio quest'ultimo dalle inevitabili ombre addensatesi attorno alla sua figura ed alla sua produzione, che non hanno mai mancato di sollecitare da sempre un nervo scoperto nella nostra cultura storiografica e politica, quello, ovviamente, relativo al nodo dei rapporti tra intellettuali e fascismo². Persino alla luce di questa cornice, però, che basterebbe anche da sola a giustificare i motivi di una rinnovata attenzione nei confronti del lascito filosofico crociano, la domanda dalla quale non si può non prendere le mosse resta naturalmente questa: perché impegnarsi, oggi, in un lavoro di scavo storico-filosofico sul giovane Croce?

Aldilà di eventuali – e mai banali – premesse di carattere metodologico, che giustificerebbero la scelta di un tale oggetto storiografico sulla scorta dell'ormai radicata convinzione che non si dia mai un'unità monolitica e compatta delle sistemazioni filosofiche, soggette, come tutto ciò che le circonda, ad evoluzioni interne che ne segnano (anche attraverso profonde contraddizioni) lo sviluppo interno e la 'vita', la principale risposta al quesito è che semplicemente un lavoro monografico sui vari intrecci tra la genesi del pensiero crociano e la filosofia tedesca di fine XIX secolo non si è di fatto mai portato a termine nell'alveo della letteratura specializzata. Non certo che siano mancate nel corso del secondo Novecento significative monografie sul primo Croce. Il ponderoso e per certi versi 'severo' lavoro di Emilio Agazzi su *Il giovane Croce e il marxismo* – che non perse occasione di scagliarsi apertamente contro Garin e le sue *Cronache di filosofia italiana* accusandole di voler «scagionare» Croce³ – è rimasto per diverso tempo un riferimento negli studi sulla giovinezza crociana. Il libro di Agazzi fu sollecitato dagli smottamenti prodottisi nella cultura italiana con la pubblicazione della prima edizione tematica dei *Quaderni* di Gramsci e propose nel 1962 una ricostruzione dettagliata (ma a dire il vero troppo più centrata sui testi di quanto non fosse sul

² Cfr. Aa. Vv. *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. XXI-XXII.

³ Cfr. E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino 1962, p. 15.

contesto del marxismo della Seconda Internazionale) dei suoi saggi su Marx e della breve traversata nella «crisi del marxismo» di fine Ottocento: un'esperienza che lasciò senza dubbio un segno durevole nell'evoluzione filosofica e politica crociana, tale da portare qualcuno ad affermare una volta che, se Croce aveva a un certo punto abbandonato Marx, Marx invece non avrebbe mai più abbandonato Croce. In un volume ormai datato ma per certi versi ancora molto utile dal titolo *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, Mario Corsi ha avuto invece il merito di indugiare nel 1951 su alcuni aspetti fino a quel momento in ombra della prima filosofia crociana, quelli che legarono i *Primi saggi*, sia agli esordi storico-eruditi sia ai saggi giovanili di metà anni '80 – spesso colpevolmente trascurati – raccolti poi dallo stesso Croce negli *Juvenilia*. Proprio in relazione all'importanza dei *Primi saggi*, che segnarono *de facto* il primo vero esordio crociano sulla scena filosofica italiana ed europea *fin de siècle*, è bene forse ricordare come nel presentare quel suo lavoro Corsi si fosse lasciato sfuggire brevi dichiarazioni che non possono non suonare, oggi e in questa sede, come utilissima indicazione oltre che importante conferma: prima di lui – aveva notato Corsi nel 1951 – «scarsa attenzione si era prestato al lavoretto su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* che pure è di notevole interesse per spiegare certi aspetti della formazione crociana, e per lo più, era stata trascurata l'abbondante messe di scritti, articoli, recensioni ecc. che Croce venne pubblicando fin dai suoi primi anni di attività. Lo stesso Croce aveva avuto per questo suo esordio scientifico una sorta di preoccupazione e, come ebbe a scrivermi in passato, pensava ad esso 'con vago sospetto e rimorso per i suoi *peccata pueritiae* dei quali doveva arrossire'»⁴. Una confessione importante alla quali ci si riallacerà inevitabilmente più avanti. Un'altra importante monografia sulla giovinezza crociana apparve molto più tardi, nel 1981, per mano dello studioso francese Charles Boulay. Il suo *Benedetto Croce jusqu'en 1911. Trente ans de vie intellectuelle* diede forma ad un'ambiziosa panoramica sull'attività filosofica e culturale di Croce dagli esordi sino alle soglie della Grande Guerra: una ricostruzione di ampio respiro e ben documentata, che tuttavia – come del resto però le altre due succitate – ha avuto il grande difetto di trascurare colpevolmente gli scambi della prima filosofia crociana con la cultura filosofica tedesca contemporanea.

C'è da dire che un primo e decisivo impulso verso un 'allargamento' di prospettiva, che da una resa dei conti con la tradizione nazionale spingesse la

⁴ M. Corsi, *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, La Nuova Italia, Firenze 1951 [1974²], pp. V-VI.

letteratura crociana in direzione di una contestualizzazione nel quadro del dibattito europeo di fine XIX e inizio XX secolo, si ebbe grazie all'onda lunga di rinnovamento prodottasi nella storiografia filosofica italiana dopo la pubblicazione dei lavori di Pietro Rossi sullo *Storicismo tedesco contemporaneo* nella seconda metà degli anni '50. Oltre a riabilitare autori fondamentali per il Novecento europeo come Dilthey e Weber (in aperta polemica peraltro con i duri giudizi che ne aveva dati un crociano come Carlo Antoni nel suo *Dallo storicismo alla sociologia* del 1940), Rossi ebbe tra i primi il merito di approfondire in Italia quello «storicismo tedesco che pure costituì una posizione importante del pensiero europeo fra la crisi dell'hegelismo e l'esito della fenomenologia husserliana», ponendo in luce al contempo – come gli avrebbe riconosciuto sempre Eugenio Garin – il «valore originale che la risposta crociana ha avuto nel contesto della discussione europea»⁵. A dire il vero quella di Croce era apparsa a Rossi una risposta a tal punto «originale» da indurlo ad evidenziare a più riprese come, pur sviluppandosi «al pari dello storicismo tedesco» all'insegna del diffuso rifiuto del positivismo *fin de siècle*, la filosofia crociana non avesse mai incrociato la «polemica antipositivistica» di un Dilthey o di un Simmel, così come quella di Windelband e Rickert, orientate al compito, che caratterizza lo stretto rapporto tra «metodologia storicistica tedesca» e Kant, di un'«analisi critica» delle «condizioni di validità» delle scienze storico-sociali: «Una dimensione “critica” in questo senso – notava icasticamente Rossi nel 1960 – è invece assente, e rimarrà sempre assente, nell'opera di Croce»⁶. Va detto che quello – così come gli altri suoi contributi sul tema – era viziato però da un'evidente posizione anti-crociana che contribuì non poco ad indirizzarne i risultati. Il suo obiettivo più o meno dichiarato sembrò infatti a un certo punto essere quello di dimostrare come un 'altro' storicismo fosse effettivamente possibile, e dunque di privilegiare gli elementi di discontinuità tra quel *milieu* filosofico tedesco di fine Ottocento, influenzato a vari livelli dal «ritorno a Kant», e gli esiti più maturi del cammino del filosofo italiano, sfociato invece in quell'incolmabile iato – colto finemente da Federico Chabod – tra «senso storico» e «provvidenzialismo storicistico»⁷. Tutti sappiamo quanto le passioni possano influenzare i giudizi. Che

⁵ E. Garin, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, cit., p. 22. Vedi anche E. Garin, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, «Notiziario Einaudi», V, 1956, fasc. 9, pp. 7-8. Cfr. P. Rossi, *La filosofia italiana e lo storicismo* (1957), ora in Id., *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 39-52.

⁶ P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici, Milano 1960, p. 293.

⁷ Cfr. F. Chabod, *Croce storico*, in *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 210.

l'interpretazione di Rossi andasse ricalibrata fu chiaro praticamente sin da subito: nonostante questo, però, quella dei tentativi di ridiscuterla e rovesciarla sarebbe rimasta da allora una storia di felici 'intuizioni', o poco più.

Il primo a tentarne una rettifica fu Francesco Valentini nel 1966, in un volume c'è da dire colpevolmente sottovalutato come *La controriforma della dialettica*, libro nel quale, interrogandosi con acume sulla nozione e sugli usi crociani del termine 'spirito', a un certo punto egli riuscì a scavare un primo interessante solco rispetto al complesso problema delle origini della *Filosofia dello spirito*. Parlando del «circolo dei distinti» Valentini ebbe a scrivere: «Ora, è possibile interpretare queste forme come dei semplici criteri metodologici, delle condensazioni di esperienze culturali, trascendentali nel senso antipsicologista dei neokantiani. Ed è, a nostro giudizio, questa, l'interpretazione più feconda, che trova nel concetto crociano di filosofia come metodologia suo più valido punto d'appoggio»⁸. Questa fugace ma calzante analogia – che correggeva implicitamente e non poco la lettura proposta da Rossi soltanto sei anni prima – fu seguita qualche anno dopo dalle ben più celebri affermazioni di Garin, che avrebbe parlato esplicitamente di una «direzione neokantiana» assunta dal pensiero crociano negli anni a cavallo tra XIX e XX secolo, «consapevolmente rivolto a tutti i tentativi contemporanei di impostare il problema della fondazione delle “scienze dello spirito”». Nel suo *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, saggio che apriva la raccolta *Intellettuali italiani del XX secolo* del 1974, Garin offrì alcuni stralci di una riformulazione complessiva di tutto il problema: «non Hegel, né gli hegeliani (napoletani e no) e neppure De Sanctis, ma il dibattito filosofico reale quale si svolgeva allora (in direzione neokantiana) in quella Germania in cui la parte più avanzata della 'intelligenza' italiana postrisorgimentale guardava come a un modello»⁹. Per quanto drastico e a tratti un po' sbrigativo (il contributo di De Sanctis resterà infatti fondamentale per Croce) quel giudizio, oltre a richiamare l'«estrema prudenza» con cui già nell'*Epilogo* del 1966 alla *Storia della filosofia italiana* Garin aveva invitato a parlare nel caso di Croce di «regionalismo» ovvero di «esclusiva tradizione nazionale», ha indicato feconde vie di ricerca, proponendo un ripensamento che in modo più o meno sotterraneo ha poi condizionato buona parte della storiografia degli ultimi trent'anni. Lo stesso Garin, riaprendo la questione a distanza di anni, avrebbe

⁸ F. Valentini, *La controriforma della dialettica*, Editori Riuniti, Roma, 1966, p. 43.

⁹ E. Garin, *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, in *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori riuniti, Roma 1974, p. 9.

tenuto a specificare nel 1984 che «è quasi un luogo comune della storiografia filosofica contemporanea la contrapposizione tra uno storicismo italiano rappresentato da Croce, [...] e lo storicismo tedesco, da Dilthey in poi. Hegeliano l'uno, con incidenze complesse del materialismo storico nella sua formazione, kantiano l'altro; idealistico e provvidenzialistico il primo, metodologico il secondo; ottimistico il primo, e fiducioso che la storia sia il progressivo affermarsi dello spirito del mondo, consapevole il secondo della crisi dei valori e della responsabilità dell'uomo nel divenire storico. In realtà il cammino di Croce fu assai tormentato [...]»¹⁰. Da allora ne è passata di acqua sotto i ponti.

Le ricerche italiane ed europee sul neokantismo, e più in generale sul lungo decorso post-hegeliano della cultura filosofica tedesca dell'Ottocento, hanno offerto sempre più materiale sulla cui base orientare indagini che disfacessero quello ed altri consolidati luoghi comuni della storiografia filosofica italiana. In virtù di significative acquisizioni e di un arricchimento delle nostre conoscenze in questo ed altri campi, in tempi più recenti saggi e contributi di vario genere hanno tentato di rimettere assieme i pezzi del complesso *puzzle* della formazione filosofica crociana in relazione ai vari protagonisti che segnarono le vicende del «ritorno a Kant» e del dibattito tedesco sulle scienze dello spirito di fine Ottocento¹¹. Nel suo *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Claudio Tuozzolo ha giustamente riaperto anche il vaso di pandora dei rapporti giovanili con il marxismo: benché non abbia esitato a parlare *apertis verbis* di un «Croce marxista» – formula che nelle intenzioni dell'autore non vorrebbe ma che non può non suonare come una «provocazione» – Tuozzolo ha però non a torto insistito nel sottolineare quanto alcune tesi dei saggi crociani di metà anni '90 su Marx avessero a fondo risentito di

¹⁰ E. Garin, *Storicismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana 1984, vol. VII, p. 226.

¹¹ Cfr. M. Ferrari, *Croce e il neokantismo*, in AA.VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit., pp. 82-84. Sui rapporti di Croce con singoli protagonisti del «ritorno a Kant» e del dibattito sulle *Geisteswissenschaften* come Dilthey, Windelband, Rickert, Lask e Simmel si veda F. Tessitore, *Il confronto con Dilthey*, in *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino 2012, pp. 475-492; D. Bondì, *Motivi kantiani nella filosofia del giovane Croce*, «Rivista di storia della filosofia», n. 4 (supplemento), 2006, pp. 275-289; G. Cotroneo, *Croce e Dilthey*, «Il cannocchiale», 1-2, agosto 1984, pp. 149-171; S. Cirrone, *Croce e il neokantismo*, «Prospettive Settanta», 1983, pp. 154-167; C. Tuozzolo, *Logica della storia e logica della filosofia: problematiche neokantiane nel primo Croce*, in *Croce all'aprirsi del XXI secolo*, Atti del Convegno di studi, Chieti-Pescara, 7-8 maggio 2003, a cura di M. Agrimi, R. Ciafardone, B. Razzotti, Lanciano, Carabba 2006, pp. 373-420. Sia concesso a tal proposito anche un rimando a G. Guastamacchia, *Il giovane Croce e Simmel*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 2020, pp. 312-328.

«convinzioni epistemologiche neokantiane»¹². Nel quadro di questa rifioritura d'interesse sugli intrecci, c'è da dire non sempre limpidi, non sempre lineari, tra Croce e alcuni di quei eminenti protagonisti della filosofia tedesca ed europea del XIX secolo, non si è però ancora mai dato un lavoro di collazione, approfondimento e discussione dei risultati ad oggi raggiunti, tanto che un attento e navigato studioso crociano come Giuseppe Cacciatore non ha perso ultimamente occasione di lamentarne la mancanza, definendo quello delle interferenze tra la filosofia crociana, Kant e gli sviluppi del neokantismo, un «*desideratur*» ancora «inappagato» nell'ambito degli studi crociani¹³.

Il presente lavoro non può e non ha certo l'ambizione di ripagare fino in fondo un simile e ambizioso «*desideratur*». Tale compito richiederebbe se possibile una trattazione di ben più ampio respiro, in grado di seguire la filosofia di Croce sino ai tornanti più maturi della sua intricata crescita, a quelli che dopo *La storia come pensiero e come azione* daranno vita ad una «seconda» *Filosofia dello spirito* – per dirla con Galasso¹⁴ – alimentata dalle prime uscite sul «liberalismo» di metà anni '20 e consolidatasi poi nel cosiddetto «storicismo assoluto». Quel che ha prevalso in questa sede è stata piuttosto la volontà di far chiarezza su alcune zone d'ombra, spesso non ancora esplorate, di quel fitto e contrastato intreccio che dagli anni giovanili accompagnò di fatto il «tormentato» cammino filosofico crociano sino all'*Estetica* del 1902, e anche oltre: al centro dell'attenzione sono stati posti ovviamente i motivi che avvicinarono il giovane Croce agli episodi catalizzanti della 'dissoluzione' dell'hegelismo napoletano, dissoluzione che aprì di fatto la strada in Italia alla diffusione all'herbartismo e al «ritorno a Kant»; ma altrettanto ampio spazio si è di necessità dovuto accordare a quel mondo filosofico tedesco che i più recenti esiti storiografici sugli sviluppi della filosofica tedesca post-hegeliana – e in particolare figure come quelle di Herbart, Trendelenburg e Lotze – sulle vicende del «ritorno a Kant» e sul dibattito di fine Ottocento su *Natur-* e *Geisteswissenschaften* hanno permesso di approfondire sempre meglio. Bisogna ammettere in ogni caso che giungere ad una ricostruzione di tal genere non è stato semplice. Non sono mancati infatti considerevoli ostacoli dati sia dalla complessità del contesto da sondare, sia da

¹² Cfr. C. Tuozzolo, *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 11, 18.

¹³ G. Cacciatore, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, con una presentazione di F. Tessitore, Rubettino, Catanzaro 2005, p. 45n.

¹⁴ Cfr. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 393.

quella connaturata all'autore cui ci troviamo di fronte. Innanzitutto, la mancanza di un'esaustiva trattazione dell'«herbartismo» e sulle sue molteplici ramificazioni – trattazione che non riguardi però la pedagogia o l'estetica, sulle quali già esistono volumi di riferimento¹⁵ – ha pesato non poco sull'economia complessiva di questo tentativo. È di fatto ancora aperta, e non si chiuderà certo nel breve, la discussione sul ruolo da assegnare a Herbart nella storia della ricezione ottocentesca della filosofia kantiana. Il suo controverso rapporto con Kant non ha infatti ancora trovato una compiuta sistemazione storiografica e questo non è problema da poco, quantomeno se si considera che chiarire una volta per tutte la portata, i debiti e le sopravvivenze racchiusi nel passaggio di consegne avvenuto tra i due nel primo Ottocento può voler dire rivedere finanche il tenore di vicende filosofiche occorse ben più di ottant'anni dopo in Italia: potrebbe ad esempio contribuire a chiarire le innegabili ma implicite posture kantiane che fecero da portato alla ricezione di Herbart e dell'herbartismo nella filosofia italiana e – per fare anche solo un nome – in un Antonio Labriola, che mentre da un lato apriva la cultura italiana alla scoperta del marxismo, dall'altro accompagnava la filosofia del giovane Croce su problemi e prospettive tipiche del contemporaneo dibattito sulle cosiddette «scienze dello spirito». Quanto alle difficoltà 'interne' legate propriamente alla ricostruzione del percorso crociano, esse – è bene dirlo – non sono state da meno. Inutile ricordare come Croce faccia parte di quella schiera di autori che hanno fatto della non-sistematicità, più che un tratto distintivo, una vera e propria attestazione di valore, nutrendo al tempo stesso un innato sospetto nei confronti di affermazioni d'uso ed etichette pronte a inquadrarne lo sforzo filosofico: un'allergia tale da far rifiutare al grande filosofo italiano, a più riprese, non solo quello di «neocritico» ma persino l'attributo di «neohegeliano» («gli uomini vivi – scriverà a tal proposito già nel 1904 – non vogliono essere *semplificati* quando si sentono *complicati*»)¹⁶. Non servirà altresì soffermarsi ulteriormente sulla grande capacità dimostrata molto spesso dalla sua prosa di occultare le «difficoltà», le «aporie» logiche e la problematica «consequenzialità» di alcuni snodi cruciali del suo pensiero, grazie soprattutto all'encomiabile e suggestiva «sapienza stilistica» che innerva i suoi scritti, dai brevi

¹⁵ Cfr. H. B. Dunkel, *Herbart and herbartianism: an educational ghost story*, University Press, Chicago 1970; C. Maigné, C. Trautmann-Waller, *Formalisme esthétiques et héritage herbartien*. Vienne, Prague, Moscou, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2009.

¹⁶ B. Croce, *Cultura e vita morale*, in *Scritti vari*, II, ENC, p. 51.

intermezzi polemici sino alle grandi sistemazioni¹⁷. Piuttosto, guardando con *focus* ampio alla sua parabola filosofica, vien subito da osservare questo, e cioè che se un crescente, a tratti convinto sebbene mai davvero approfondito interesse per il neokantismo rappresentò di fatto nella sua mente, perlomeno in una prima fase, un'attestazione di originalità rispetto al maestro Labriola (il cui radicato sospetto nei confronti del «ritorno a Kant» gli fu a sempre ben noto e covava peraltro radici profonde), l'imponente opera di organizzatore di cultura avviata alla svolta del Novecento con la fondazione della rivista «La Critica» e con il lancio programmatico della «rinascita idealistica» in Italia – intesa come rottura totale rispetto alle precedenti espressioni del positivismo e del «ritorno a Kant» *fin de siècle* – assieme all'incontro con la filosofia hegeliana mediato dalla strisciante ma chiara influenza gentiliana avrebbero spinto il 'Croce filosofo' ad un graduale smantellamento di quell'eredità giovanile. Questo sarà evidente nelle varie occasioni in cui egli si ritroverà a 'rivedere' e finanche a 'correggere' *ex post* – laddove necessario – le coordinate del proprio passato, ed emerse, non per niente, nelle resistenze messe in atto quando negli anni della maturità si trattò di ricostruire la propria formazione filosofica. Il racconto 'orientato' del *Contributo alla critica di me stesso*, senza ombra di dubbio un «capolavoro» dell'espressione crociana – come lo definì a suo tempo Contini – non offre di fatti molti riferimenti che pure sarebbero essenziali al fine di inquadrare le varie e multiformi tensioni che innervarono la 'preistoria' della *Filosofia dello spirito*: anzi, in alcuni punti di quel resoconto, il Croce maturo avrebbe forse volutamente confuso le carte in tavola, come quando affermerà di essere giunto solo dopo la «critica dello Hegel» all'idea di una *Filosofia come scienza dello spirito*, laddove invece la genesi dell'*Estetica* del 1902, opera che contiene in sé i germi di quelle future «sistemazioni», risentì nel profondo, per sua stessa ammissione, di considerevoli «residui» kantiani che non poterono certo interagire con la scoperta di Hegel avvenuta soltanto nel 1905¹⁸. Ancor più raffinata sarà da questo punto di vista – come vedremo – la strategia messa in atto tra le pagine dei suoi *Primi saggi*, dove la 'stratificazione' di aggiunte e varianti accumulate nel corso delle tre edizioni pubblicate in vita dall'autore testimonia ancora una volta, semmai ve ne fosse bisogno, quanto una certa «indifferenza filologica» nei confronti dei testi crociani possa determinare in molti casi – come ha

¹⁷ Cfr. D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 87-88.

¹⁸ Cfr. B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, in *Etica e politica, ENC, Saggi filosofici*, vol. VI, a cura di P. Masciarelli, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 381.

ricordato nel corso di un'acuta analisi Emma Giammattei – gravi mancanze esegetiche e una specie di «daltonismo critico» incapace di cogliere le increspature di una scrittura viva e sempre «in movimento»¹⁹.

Venendo in conclusione a questioni di tenore più strettamente storico-filologico, più che ulteriore ostacolo, l'enorme vuoto lasciato dalla scomparsa dal *corpus* delle lettere di Croce a Labriola rappresenta una circostanza riguardo alla quale, più che altro, non si può che esprimere rammarico. Agli occhi di chiunque si avventurasse in una ricostruzione della storia filosofica del primo Croce (nutrendo al contempo una sensibilità nei confronti delle tracce filosofiche 'impure' rinvenibili anche al di fuori dei testi pubblicati) la mancanza delle lettere che uno delle figure più eminenti della scena culturale italiana del primo Novecento inviò lungo tutto l'arco della giovinezza al proprio maestro non può non apparire un autentico '*vulnus*'. Quelle lettere, costellate com'è presumibile di preziose domande e richieste, di altrettanti dubbi e critiche, sono, con tutta probabilità, andate definitivamente perdute. Nel tempo, tutte le piste percorribili in vista di un loro eventuale rinvenimento hanno portato sempre e di nuovo a Teresa Labriola, ma con lei, purtroppo, si sono puntualmente interrotte. Figlia ed ultima erede di Antonio, donna all'avanguardia per i suoi tempi, sensibile nei primi del Novecento ai temi del socialismo e del femminismo, che avrebbe poi giurato presto fedeltà al regime fascista (particolare questo da non trascurare), Teresa Labriola si spense il 6 febbraio 1941 al Policlinico di Roma: è «morta sola, senza il conforto di visi cari, senza una parola o uno sguardo che le alleviasse le pene degli ultimi istanti. I prossimi congiunti l'avevano tutti preceduta nel sepolcro [...]»²⁰. Queste parole di necrologio di Antonio Dal Pane misero già nel 1942 una prima pietra tombale sulle possibilità di rinvenimento di quelle carte. Diversi anni dopo sarebbe stato Stefano Miccolis, altro tenacissimo studioso labriolano, a trarre le proprie rassegnate conclusioni al riguardo, affermando a chiare lettere che «Labriola aveva raccolto nel tempo un ragguardevole archivio diviso per persone e fatti notevoli (sciaguratamente distrutto dagli eredi con quasi tutte le carte private del filosofo)»²¹. Sembra difficile, visto lo spessore dei precedenti, possa esserci altra ipotesi sul tavolo rispetto a quella che vorrebbe quelle carte essere finite al macero. Tentare però *in extremis* quantomeno di riattivarsi in questa ricerca è un dovere. La

¹⁹ E. Giammattei, *R retorica e idealismo. Croce nel primo Novecento*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 13.

²⁰ L. Dal Pane, *Antonio e Teresa Labriola* «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXII, I, 1942, p. 3.

²¹ Cfr. S. Miccolis, *L'epistolario di Antonio Labriola*, «Critica storica», XI, 1984, p. 163.

speranza d'altronde, dicono alcuni, è l'ultima a morire. E unirsi al coro degli ottimisti non costa nulla.

Capitolo I

Il dibattito tedesco sulle «*Geisteswissenschaften*»

1. La via da Herbart al neokantismo

Nelle vicende che hanno segnato la storia dell'Ottocento tedesco, la data della scomparsa di Hegel sta convenzionalmente come una sorta di evento-spartiacque, capace di inaugurare un vero e proprio nuovo ciclo nel vasto panorama della cultura filosofica europea d'inizio XIX secolo. Non è semplice tentare di illustrare la profonda «crisi di identità»²² che scosse in particolare la scena filosofica tedesca proprio all'indomani di quel 14 novembre 1831. Se da un lato – com'è ampiamente noto – la nascita di una sinistra e di una destra hegeliana costituì uno degli episodi più rilevanti negli sviluppi di quell'imponente lascito filosofico – vicenda che produsse peraltro notevoli ricadute politiche che si sarebbero irradiate sul vecchio continente sino ed anche oltre l'avvento del Novecento – dall'altro essa fu però solo una delle manifestazioni più evidenti di un più ampio smottamento prodottosi proprio a partire dagli anni '30 dell'Ottocento, quando prese piede nella Germania post-hegeliana un diffuso moto di liberazione nei confronti dei grandi sistemi dell'idealismo classico tedesco²³. Cominciamo col dire che il ritmo complessivo del nuovo corso post-hegeliano iniziato a cavallo della Restaurazione impose alla filosofia un lento ma necessario processo di adeguamento ai tempi, in grado di favorire l'innescò di una profonda ricalibrazione dei compiti, delle funzioni e del suo stesso statuto. Il momento era di quelli epocali: i sempre più frequenti richiami alla «concretezza» delle indagini scientifiche, così come la rifioritura e l'avanzata ad ampie falcate di vecchie e nuove scienze spinte dall'impulso di importanti scoperte o di inattese crisi, fecero inevitabilmente da sfondo a questo graduale mutamento nei fini e nei modi della riflessione filosofica; si pensi ad esempio all'avanzata di scienze

²² F. C. Beiser, *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton University Press, Princeton 2014, pp. 15-48.

²³ Sulle prime critiche provenienti dal fronte berlinese della *Scuola storica* dei vari Savigny, Niebuhr, Ranke e Schleiermacher e che interessarono la *Geschichtsphilosophie* hegeliana cfr. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, pp. 58-71.

come la fisica o la biologia, al graduale processo di emancipazione della psicologia scientifica o delle scienze storiche, o al terremoto che scuoterà a metà Ottocento i fondamenti della matematica e della geometria euclidea: è proprio tra le pieghe di simili cambiamenti che nacquero le premesse per l'affermarsi in campo filosofico della «teoria della conoscenza», che avrebbe fatto da levatrice in Europa alla metà del XIX secolo al «ritorno a Kant».

Volgendo l'attenzione alla dinamica e alle ripercussioni storiche di questo rivolgimento nella cultura filosofica tedesca del tempo, è bene ricordare come la transizione post-hegeliana fosse stata guidata in Germania nel primo Ottocento da un drappello di pensatori e scienziati provenienti da ambienti scientifico-culturali assai differenti. Al fianco di quelli che furono di fatto i precursori del «ritorno a Kant», gli 'psicologisti' Fries, Beneke ed Herbart, non si possono non menzionare i post-idealisti F. A. Trendelenburg e Lotze, storici del rango di Leopold von Ranke e Droysen, fisiologi come Emil Du-Bois Reymond e Hermann von Helmholtz, o ancora Marx, Feuerbach e Kierkegaard: furono questi nomi, sia pure da punti d'applicazione diversi e operando in ambiti anche molto distanti tra loro, a portare avanti tra gli anni '30 e '40 del XIX secolo una critica radicale nei confronti delle varie parti del «sistema» hegeliano, reo di aver imbrigliato in una trama precostituita il dato multiforme delle scienze, compromettendone al contempo le stesse ambizioni di progresso. Non si può negare come il risultato dello sforzo di questa generazione di pensatori sia stato assai importante per le generazioni a venire: da quel momento in poi, infatti, il problema dell'*autonomia* delle scienze, prima di quelle della natura poi delle scienze umane, sarebbe diventato uno dei temi all'ordine del giorno nell'agenda culturale e filosofica europea a cavallo tra Ottocento e Novecento. Molto negli ultimi anni si è scritto su figure di filosofi sino a qualche decennio fa quasi totalmente in ombra come quelle di Lotze e Trendelenburg, due dei principali protagonisti dell'epoca tardo-idealistica tedesca, così come del pari non si è trascurata negli ultimi anni l'importanza di un altro «colosso nascosto» – per dirla con una felice espressione di Beiser – come J. F. Herbart, il cui fondamentale contributo all'Ottocento filosofico tedesco, oltre ad attraversare svariati campi del sapere che vanno dalla pedagogia alla psicologia e all'estetica, ha tracciato al contempo dei solchi non ancora del tutto sondati nell'ambito della letteratura scientifica. Ebbene, come prima cosa val la pena sottolineare che chiunque tentasse di riannodare il filo dell'aggrovigliata matassa che accompagnò la filosofia tedesca dall'epoca post-hegeliana/tardo-idealistica su fino all'avvento del neokantismo e poi

al dibattito di matrice neokantiana sulle «scienze dello spirito», si renderebbe conto di come buona parte di quella trama vide la propria origine proprio nell'opera herbartiana.

Passato alle cronache della storiografia filosofica come il filosofo anti-idealista *par-excellence*, poiché vissuto suo malgrado in rotta totale con la temperie culturale del suo tempo, Herbart è stato tra i primi (già vivente Hegel) a mettere in dubbio la forma caduca e profondamente anti-scientifica dell'idealismo di moda a inizio secolo in Germania. La filosofia hegeliana fu senza dubbio il suo principale avversario, sebbene «l'idealismo – scriverà una volta lo stesso Herbart nella *Metafisica generale* – è un avversario che non ci è lecito disprezzare: ci si para davanti e noi dobbiamo armarci»²⁴. Da un simile intendimento sarebbe derivato innanzitutto il suo tentativo di articolare una riflessione capace di adattarsi al meglio – e per certi versi *ante litteram* – all'evoluzione delle nuove scienze fisiche e delle nascenti scienze della cultura, una riflessione che sarà sempre orientata ad una analisi dei dati dell'esperienza piuttosto che ad un loro sistematico «oltrepassamento»²⁵. A sostegno di questo compito v'era innanzitutto la nuova e originale posizione riconosciuta da Herbart alla filosofia rispetto al suo rapporto con le altre scienze. La filosofia deve permettere alle scienze particolari di raccogliere i propri dati, laddove il suo compito resta quello di analizzare e ordinare criticamente i concetti provenienti dall'indagine scientifica: «La filosofia non può essere definita mediante alcun oggetto che a lei specificatamente, o al quale essa esclusivamente appartenga, mentre piuttosto dovunque essa trovi concetti, le tocca perlomeno l'ufficio logico dello sceverare e dell'ordinare»²⁶. E ancora: «l'interesse formale della filosofia è insieme quello che più beneficamente agisce sugli altri studi. Poiché esso fa riguardare la filosofia come il centro nel quale, per così dire, s'incontrano tutte le altre scienze per allacciarsi tra loro. [...] Ogni studio di altra scienza è in un rispetto qualsiasi deficiente, quando

²⁴ J. F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik. Zweiter systematischer Theil* [1829], in *Sämmtliche Werke* [d'ora in avanti HSW] VIII, p. 198 [tr. it. del solo secondo volume, *Metafisica generale con elementi di una teoria filosofica della natura*, Utet, Torino 2013, p. 240].

²⁵ Cfr. C. Maigné, *Johann Friedrich Herbart*, Belin, Paris 2007, pp. 7-134 e R. Pettoello, *Introduzione a Herbart*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 27-126.

²⁶ J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, in HSW IV, p. 43. [tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1908, p. 20]

non avvii alla filosofia; ma lo studio della filosofia è anche molto più deficiente se non favorisce l'interesse per altri studi»²⁷.

La principale implicazione di tale premessa è che dai modi in cui avviene questa «elaborazione di concetti» [*Bearbeitung der Begriffe*] derivano le branche principali della filosofia: la logica, la metafisica (suddivisa in psicologia e filosofia naturale) e poi l'etica, strettamente connessa all'estetica. La logica offre per Herbart «la più generale prescrizione» a «ordinare» e «connettere»²⁸ tra loro i concetti: essa rappresenta la propedeutica necessaria a tutte le scienze, nella misura in cui si occupa della definizione dei concetti, e quindi del rapporto tra loro estensione e contenuto, dello studio riguardante la formazione dei giudizi come sintesi tra soggetto e predicato, nonché dell'analisi dei sillogismi. La logica costituisce da un punto di vista formale l'*organon* del sapere nel suo complesso, ma al tempo stesso – come già in Kant – essa dev'essere per Herbart rigorosamente distinta dalla psicologia: «Nella logica è necessario ignorare tutto ciò che è psicologico, perché non vi si debbono indicare se non quelle forme di connessioni possibili del pensato che il pensato medesimo consente secondo la sua natura»²⁹. Soltanto lo studio propedeutico della logica prepara alla «metafisica generale». Quella articolata da Herbart sarà una metafisica di stampo realista, di segno opposto rispetto a quelle di matrice idealistica del primo Ottocento: dopo Hegel e i sistemi dell'idealismo tedesco, la priorità deve tornare ad essere il «dato», l'unico e solo «*primum*» dell'esperienza. «Il primo autentico principio della metafisica – scriverà Herbart nel 1829 – è il concetto *della cosa con molteplici note*»³⁰. Seguendo uno sviluppo che lo stesso Herbart definirà «parabolico», lo studio della metafisica ha così il proprio punto di partenza e il proprio punto d'arrivo nell'esperienza: «L'intera metafisica descrive, per così dire, un arco che, penetrando a fondo nella superficie del dato, prima si avvicina al reale, poi si risollewa da quella profondità cui si era potuti giungere e termina nel dato arricchito da quelle chiarificazioni che ci sono possibili»³¹. Ma in che modo può

²⁷ HSW, IV, p. 53; [tr. it., pp. 32-33].

²⁸ HSW IV, p. 41 [tr. it., p. 18].

²⁹ HSW IV, p. 68 [tr. it., p. 51]. Sull'importanza di Herbart per gli sviluppi di questo problema nella filosofia tedesca di metà Ottocento cfr. S. Poggi, *Am Beginn des Psychologismusstreites in der deutschen Philosophie*, in A.a. V.v., *Herbarts Kultursystem. Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert*, a cura di A. Hoeschen, L. Schneider, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 135-148.

³⁰ J. F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik. Zweiter systematischer Theil* [1829], in HSW VIII, p. 44 [tr. it., p. 85].

³¹ HSW VIII, p. 14 [tr. it., p. 55].

avvenire una tale chiarificazione? La metafisica herbartiana dev'essere intesa come una scienza della comprensibilità dell'esperienza, una scienza che, grazie all'elaborazione di concetti che siano stati appositamente criticati e ordinati, può metterci nelle condizioni di avvicinarci alla conoscenza della realtà che giace a fondamento alle apparizioni contraddittorie che si danno al soggetto conoscente e all'esperienza scientifica. La riflessione filosofica è chiamata infatti nel campo della metafisica ad un'indagine su come siano possibili i concetti centrali dell'esperienza: il nesso «fondamento-successione», i concetti di «causa» ed «effetto», oppure quelli di «unità» della cosa e «molteplicità» delle sue proprietà. Il cosiddetto «metodo delle relazioni» [*Methode der Beziehungen*] rappresenta la chiave di questa chiarificazione concettuale. Una volta constatato che le contraddizioni tra il «dato» e le «molteplici note» che lo contraddistinguono rappresentano qualcosa come un semplice «riferimento» al reale, il «metodo delle relazioni» consente come prima cosa di individuare esattamente il punto della contraddizione: dato il «concetto generale» A, occorre distinguere i suoi «due membri» M ed N, «che esso pone come identici e che tuttavia si comportano, in una o in qualche caratteristica come si e no»: la «contraddizione» non giace «in alcuno dei membri presi di per sé, ma nella loro pretesa identità»³². Procedendo attraverso simili operazioni è possibile isolare gli aspetti contraddittori che caratterizzano da «punti di vista contingenti» il dato fenomenico al fine di elaborare dei concetti meglio definiti e ordinati. Assieme a questo, sarà possibile anche giungere ad una connessione tra le «idee fondamentali» di tutte le scienze, capace di riflettere la realtà a fondamento dei fenomeni, senza tuttavia cedere alle «forzature» dell'idealismo post-kantiano à la Fichte. Una precisazione importante quest'ultima, strettamente connessa al problema kantiano della «cosa in sé», problema sul quale Herbart si sarebbe espresso in questi termini negli *Hauptpunkte der Metaphysik* del 1806: «Dopo Kant non dovrebbe più sembrare strana l'affermazione che noi non conosciamo la cosa in sé. [...] E dopo Fichte si potrebbe finalmente sperare che non ci si dimentichi più che chi ci parla dell'essere, pensa l'essere, e può essere tenuto a rendere conto del suo uso del concetto di essere dal quale poi è guidato nella ricerca dei concetti; non raggiungendo mai la verità con un concepire errato o addirittura contraddittorio, sembrando esso pure santificato da

³² J. F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, HSW II, pp. 181-182 [tr. it. *I cardini della metafisica*, a cura di R. Pettoello, Franco Angeli, Milano 1981, pp. 36-37].

tante intuizioni, si sottoponga al rischio di vedere tutte le sue affermazioni parodiate da altre esattamente opposte e con queste mescolate»³³.

Al fianco della logica e della metafisica, l'etica rappresenterà infine l'altro grande campo d'interesse della filosofia herbartiana. Anche su questo Herbart avrebbe concesso molto al criticismo, riconoscendo a Kant di aver compiuto «la parte più importante della riforma dell'etica», fondandola come scienza autonoma ma soprattutto tracciando l'importante distinzione tra «essere» e «dover essere»³⁴. Tuttavia, noterà Herbart nella recensione alla *Grundlegung zur Physik der Sitten* di Beneke, che «il criterio kantiano della moralità, derivato dalla validità universale della massima che gli sta a fondamento, è inservibile. Privo di ogni determinazione, lascia spazio ad ogni pregiudizio»³⁵. Contestando l'eccessiva rigidità della morale kantiana, Herbart sostiene che la morale ha certamente come suo oggetto la volontà, ma il volere morale, e le norme cui quest'ultimo deve attenersi, non sono da ricercarsi nella validità universale dell'imperativo categorico. «Il concetto di dovere non può essere il principio sul quale questa scienza può fondarsi. Se così fosse, dovrebbe esserci immediata certezza della validità di un obbligo originario. Ma esso non può offrire qualcosa del genere»³⁶. Questo non vuol dire certo concedere terreno al relativismo etico o negare l'assolutezza del giudizio morale, quanto piuttosto rintracciare la soluzione dell'agire etico nella situazione concreta e rinvenire semplicemente altrove la fonte dell'obbligo morale. Dopo aver contestato alcune fondamentali tesi della *Critica della ragion pratica* – come quella per l'appunto che vi sia un singolo principio della moralità e che la ragione sia da considerarsi la sorgente dell'obbligo morale) – nell'*Allgemeine praktische Philosophie* Herbart avrebbe piuttosto attinto alla *Critica del giudizio* nel tentativo di inquadrare, proprio in analogia con il 'giudizio di gusto' kantiano, la natura autonoma del giudizio morale. Oltre ad individuare cinque norme o «idee pratiche» fondamentali (libertà interiore, perfezione, benevolenza, diritto ed equità) cui la volontà deve attenersi per agire eticamente nel volgere della situazione concreta, Herbart avrebbe individuato infatti l'origine del giudizio morale nell'immediata necessità del «giudizio estetico»,

³³ HSW II, pp. 177-178 [tr. it., p. 32].

³⁴ HSW X, pp. 62-63. Cfr. R. Pettoello, *Idealismo e realismo. La formazione filosofica di J. F. Herbart*, La Nuova Italia, Firenze 1986, pp. 173-178.

³⁵ J. F. Herbart, *Rezensionen*, in HSW XII, p. 177.

³⁶ J. F. Herbart, *Kurze Anleitung für Erzieher, die Odyssee mit Knaben zu lesen* [1809], in HSW III, p. 236.

che sarebbe tacitamente presupposto da quello «morale»³⁷. Pur conservando la propria autonomia rispetto al 'volere' e a qualsiasi intromissione dell'utile o del piacevole, il giudizio morale rivela la connessione esistente tra etica ed estetica, cioè quell'affinità tra i giudizi morali e i giudizi estetici di approvazione o disapprovazione che rappresentò uno dei punti più originali dell'intera etica herbartiana: «Confrontando però l'etica e l'estetica, si vede in primo luogo che esse divergono entrambe dalla metafisica, in quanto si fondano su valutazioni immutabili di lode e biasimo. [...] E poiché per se stessa non prescrive alcun confine, di che specie debba essere il suo bello e il suo brutto [...] la classe principale, alla quale appartiene pure l'etica, può venir chiamata estetica; non si trova un altro nome»³⁸.

Com'è intuibile, la questione del debito nei confronti di Kant pone problemi non da poco, che non riguardano solo l'eventuale posizione di Herbart all'interno della *Wirkungsgeschichte* kantiana. Su questo importante nodo storiografico la letteratura scientifica mostra tuttavia ancora grandi divisioni al proprio interno: se da un lato Beiser - e prima di lui Lehmann - hanno pensato di riservare al «metafisico» Herbart un posto di rilievo alle origini del neokantismo, un altro interprete come Köhnke ha invece intravisto più che in altri in Trendelenburg il profilo del primo vero «traghettatore» dall'epoca dell'idealismo a quella del «ritorno a Kant»³⁹. Muovendosi recentemente contro le interpretazioni più in voga sul tema, proprio Beiser ha ribadito con vigore come la filosofia di Herbart, oltre a non aver ovviamente nulla a che fare con la conoscenza dell'assoluto di un Hegel o un Schelling, presenterebbe in realtà tratti più che compatibili con l'indagine kantiana sulle condizioni di possibilità dell'esperienza. Questo è vero nella misura in cui, più che ad un 'realismo' *stricto sensu*, il suo sembrerebbe invero un orientamento assimilabile all'«idealismo trascendentale»: pur riconoscendo che l'esperienza «trascura di informarci completamente» e che quindi dal molteplice dell'apparenza sia necessario (e *possibile*) risalire in qualche modo alle strutture stabili della realtà, Herbart resterà pur sempre convinto da «buon kantiano» che gli oggetti immediati della conoscenza sono comunque rappresentazioni e che la nostra conoscenza del mondo resta pur sempre limitata alle «apparenze»: «decenni prima di Lange Cohen o

³⁷ J. F. Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie* [1808], HSW II, pp. 339-348.

³⁸ HSW IV, pp. 44-45 [tr. it., p. 22].

³⁹ Cfr. K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die Deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, pp. 23-57.

Windelband» Herbart ha visto nell'«idealismo trascendentale» un baluardo contro il materialismo e le sue minacce nei confronti della «morale» e dei «valori religiosi»⁴⁰. Il problema è complesso e al tempo stesso dalle possibili notevoli ricadute. A onor del vero, e a sostegno della tesi di Beiser, si potrebbe aggiungere che Herbart non avrebbe mai fatto mancare importanti riconoscimenti nei confronti di Kant, giungendo persino in un'occasione a definirsi *apertis verbis* un «kantiano»⁴¹, per quanto – questo va certamente sottolineato – alcuni capisaldi del criticismo sembrassero invero non averlo mai convinto. Non ci si sta riferendo in questo caso solo alla condanna kantiana nei confronti della metafisica, condanna che, appunto, sembrò averlo solo in parte toccato, ma anche al netto rifiuto da parte di Herbart di altre due fondamentali tesi che avevano caratterizzato la ‘rivoluzione copernicana’ di Kant: 1) la dottrina delle facoltà dell'anima; 2) l'idea che vi sia un'attività ‘spontanea’ del soggetto in grado di unificare il molteplice. Quanto al primo punto, nell'*Allgemeine Metaphysik* Herbart sosterrà che la «vecchia» idea delle facoltà dell'anima ha avuto molti effetti «negativi» sulla dottrina di Kant, contribuendo ad «oscurare» ai suoi occhi molte importanti questioni e inducendolo a costruire una «errata architettura [unrichtige Architektonik]»⁴². A partire da questa critica radicale prenderà forma il tentativo herbartiano di fondare una «psicologia senz'anima» intesa come «scienza esatta» dei fatti di coscienza. La psicologia deve applicare infatti all'«esperienza interna» quel processo di correzione concettuale che la metafisica generale applica all'esperienza esterna: la sua fondazione come scienza però, oltre a rappresentare una «condizione basilare» per eliminare tanti «errori» in «tutte le parti della filosofia», non può non perseguirsi sul calco delle scienze naturali, vale a dire in senso strettamente matematizzante⁴³. Il nome di Herbart resterà per questo a lungo legato alle vicende aurorali della psicologia scientifica: una disciplina cui diedero dopo di lui un decisivo impulso figure come quelle degli herbartiani Wilhelm Volkman e Theodor Waitz, autori rispettivamente di un *Grundriss der Psychologie* (1856) – poi apparso in una seconda edizione ampliata nel 1875 con il titolo *Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode* – e di un *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*

⁴⁰ F. C. Beiser, *The genesis of Neo-kantianism 1796-1880*, University press, Oxford 2014, pp. 89-92n, 93 (qui p. 93).

⁴¹ J. F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik. Erster historisch-kritischer Theil*, in HSW VII, p. 13.

⁴² *Ivi*, p. 63.

⁴³ J. F. Herbart, *Vorrede al Lehrbuch zur Psychologie*, in HSW IV, pp. 297-298.

(1849), ma soprattutto quelle di Wundt, l'illustre fondatore nel 1879 dell'«Istituto di psicologia sperimentale» di Lipsia, e del padre della psicofisica Theodor Fechner.

Al problema psicologico si riallaccia anche la seconda importante critica di Herbart a Kant, quella relativa alla possibilità di un'attività 'spontanea' del soggetto conoscente. Nella «questione psicologica» ricade infatti anche il problema dell'*a priori*. Scrive Herbart: «Spazio e tempo sono diventati oggetti di una dottrina assai falsa, in quanto sono stati considerati le *forme della sensibilità*, esistenti indipendentemente tra loro, caratteristiche e uniche. Lo spazio è, piuttosto, la sola forma seriale pienamente elaborata»⁴⁴. Lo spazio e il tempo non sono per Herbart forme *a priori* della sensibilità involontariamente aggiunte al dato. Esse non devono essere presupposte come condizioni fisse, universali e necessarie dell'esperienza, bensì – come ribadiranno sulla sua scia molti herbartiani e un certo neokantismo psico-fisiologico di metà e fine Ottocento – esse devono essere oggetto di un'analisi psicologica che ne evidenzia la connessione con alcuni meccanismi associativi e riproduttivi dello spirito; allo stesso modo sono da rigettare anche le categorie intese come forme *a priori* dell'intelletto, «concetti vuoti», secondo Herbart, che indicano semplicemente una generale regolarità dell'esperienza secondo le leggi del «meccanismo» psicologico. Oltre a richiamare dunque l'attenzione sull'importanza di un'indagine psicologica sulla genesi e sullo sviluppo dell'*a priori*, questo vorrà dire in definitiva per Herbart negare qualsiasi sintesi *a priori* nel processo della conoscenza: la certezza della conoscenza dipende esclusivamente da ciò che accade ed è da rintracciarsi *nell'esperienza stessa*⁴⁵.

Furono in molti durante la seconda metà dell'Ottocento a raccogliere la complessa eredità di Herbart tanto negli studi di pedagogia, psicologia e logica, quanto in quelli di estetica, linguistica e nelle scienze storiche. I primi herbartiani a tramandarne il lascito furono il filosofo e pedagogista Ludwig Strümpell, Gustav Hartenstein (curatore tra il 1850 e il 1852 della prima edizione in 12 volumi dell'opera herbartiana e nel 1867 di un'edizione in 8 volumi dei *Immanuel Kant's sämtliche Werke*) e Moritz Wilhelm Drobisch. Strümpell pubblicò nel 1840 *Die*

⁴⁴ HSW IV, p. 324. [tr. it. *Manuale di psicologia*, a cura di I. Volpicelli, Armando editore, Roma 1982, p. 62].

⁴⁵ Cfr. J. F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, HSW VI, pp. 129-130 e Id., *Lehrbuch zur Psychologie*, HSW IV, p. 318 [tr. it., p. 56]. Per un approfondimento del suo rapporto 'critico' con Kant si veda R. Pettoello, *Scatole quadrangolari e recipienti vuoti. Genesi psicologica delle categorie e forme dell'esperienza nella critica di Herbart a Kant*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LV, 2000, pp. 5-25; N. Moro, *L'«esplicabile peccato originale dell'intera esperienza». Critica e metafisica della conoscenza in J.F. Herbart*, «Rivista di storia della filosofia», IV, 2013, pp. 674-680.

Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik, una chiara e dettagliata esposizione della metafisica herbartiana nella cui *Prefazione* egli scriveva: «Nutro la convinzione che la filosofia di Herbart superi di gran lunga gli altri sistemi del nostro tempo quanto a contenuto speculativo e fecondità dei risultati, sia dal punto di vista teoretico che da quello pratico»⁴⁶. Nel 1834 erano apparsi invece i *Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie* di Drobisch, uno dei principali animatori della rivista d'ispirazione herbartiana «*Zeitschrift für exacte Philosophie*», fondata da Allihn e Ziller nel 1861. Se nel discorso tenuto in occasione del centenario dalla sua nascita Drobisch ricordò Herbart come «uno dei più illustri filosofi del nostro secolo» i cui risultati «conserveranno un valore reale e durevole», nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Neue Darstellung der Logik* – apparsa per la prima volta nel 1836 – egli avrebbe difeso alcune delle critiche herbartiane all'*a priori* kantiano ed alla sua «astrattezza», scrivendo che «Kant vuole che spazio, tempo e categorie siano riconosciute come forme di conoscenza *a priori*, come condizioni necessarie dell'esperienza senza le quali quest'ultima sarebbe impossibile. La sua affermazione si basa sul fatto che queste forme possono essere svuotate dal loro contenuto materiale, ma non possono essere completamente pensate. Egli non si accorge però che con questo svuotamento restano mere astrazioni»⁴⁷.

In campo estetico sarebbe stato invece Robert Zimmermann ad inaugurare durante la seconda metà dell'Ottocento una vera e propria scuola herbartiana. Sebbene non vi fosse nell'opera di Herbart un volume interamente dedicato a questa disciplina, Zimmermann, professore alle università di Vienna e Praga, si fece promotore di una riforma dell'estetica intesa come «scienza esatta» – come recitava il titolo di un suo articolo apparso inizialmente nel 1862 sulla «*Zeitschrift für exacte Philosophie*» e poi confluito nel 1870 nel volume *Studien und Kritiken zur Philosophie und Ästhetik* – prefigurando la fondazione di un'estetica formalista avente come criterio estetico oggettivo la «pura forma» e come base metodologica gli strumenti della metafisica herbartiana, vale a dire concetti liberati dalle «contraddizioni» e un metodo totalmente «aderente all'esperienza». Nella *Geschichte der Ästhetik als philosophischen Wissenschaft* – apparsa in due volumi tra il 1858 e il 1865 –

⁴⁶ L. Strümpell, *Die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik kritisch beleuchtet*, Braunschweig, Leibrock 1840, p. II.

⁴⁷ M. W. Drobisch, *Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart: akademische Vorlesung zur Mitfeier seines hundertjährigen Geburtstags gehalten zu Leipzig am 4. mai 1876*, Voss, Leipzig 1876, p. 4 e Id., *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft*, Voss, Leipzig 1875⁴, p. VI.

Zimmermann dedicò un intero capitolo all'estetica realistica di Herbart, esprimendo peraltro alcuni importanti giudizi in merito al suo ambivalente rapporto con Kant: «Come Fichte ha fatto con quella idealistica, Herbart ha indicato la tendenza realistica che si ricollega al criticismo. [...] Quello che lo accomuna a Kant è che, come quest'ultimo, egli spiega come il che dell'essere [*Was des Seienden*], l'in sé, sia inconoscibile e che tutte le conoscenze che possiamo trarre da esso siano semplici forme, visioni casuali; ciò che invece lo distanzia da lui è che per Herbart queste non sono date come semplici forme soggettive che appartengono alla natura del soggetto conoscente, quanto piuttosto come forme oggettive, date dalla natura dell'oggetto da interpretare»⁴⁸.

Sul fronte delle scienze storico-linguistiche, infine, sarebbero stati il linguista Hermann Paul, autore nel 1880 dei *Prinzipien der Sprachgeschichte*, ma soprattutto i fondatori della *Völkerpsychologie* Lazarus e Steinthal a dar seguito ad alcuni importanti implicazioni della psicologia herbartiana. «Il singolo – aveva scritto Herbart – non è pienamente compreso senza la storia; ma la storia nasce a sua volta dalla cooperazione dei singoli; e per questo motivo la psicologia dovrebbe spiegare innanzitutto l'individuo e soltanto in seguito giungere alla storia»⁴⁹. Rifacendosi a simili intuizioni, Hermann Paul, dopo aver notato che le scienze storiche non possono rappresentare un «tutto conchiuso» come «le cosiddette scienze esatte, la matematica o la psicologia», ma piuttosto costituiscono un conglomerato tenuto insieme da varie «scienze di leggi» o da «segmenti» di esse, scriverà nel 1880, anticipando l'*Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey: «L'elemento psichico è il fattore più essenziale di tutto il movimento storico [...] e la psicologia è perciò la base principale di tutte quelle che in un senso più alto chiamiamo scienze della cultura»⁵⁰. Richiamandosi anch'essi a quello che consideravano senza mezzi termini un vero e proprio «Newton della psicologia», gli herbartiani Lazarus e Steinthal, fondatori nel 1860 della «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*», proseguiranno sulla via indicata da Herbart di un'analisi

⁴⁸ R. Zimmermann, *Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft*, Bd. 1, Braumüller, Wien 1858, pp. 754-755. Cfr. Id., *Zur Reform der Ästhetik als exakter Wissenschaft*, in A.a. V.v., *Studien und Kritiken zur Philosophie und Ästhetik*, Bd. 1, Wien, Braumüller 1870, pp. 223-225. Sul rapporto tra Herbart e Zimmermann: C. Maigné, C. Trautmann-Waller, *Formalisme esthétique et héritage herbartien*, cit., pp. 91-95. Sulla dura polemica tra Zimmermann e l'hegeliano T. Vischer, sostenitore di un'estetica del «contenuto» si veda C. Maigné, *Formalisme esthétique. Prague et Vienne au XIX^e siècle*, Vrin, Paris 2012, pp. 107-114.

⁴⁹ HSW VI, p. 16.

⁵⁰ H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Niemeyer, Halle 1880, pp. 1, 6.

psicologica e di una possibile ‘dinamicizzazione’ dell’*a priori* kantiano, cercando – come vedremo – di utilizzare la psicologia come strumento per conoscere la storia, «conoscere veramente, attraverso la conoscenza dello sviluppo del pensiero umano» ciò che l’anima «prende come suo oggetto»⁵¹.

Al di là del complesso e tutt’ora irrisolto problema del suo rapporto con Kant, non può certo essere negato che molti dei numerosi problemi sollevati da Herbart e dagli herbartiani abbiano dato un grande contributo agli sviluppi della *Erkenntnistheorie* e del neokantismo durante il secondo Ottocento filosofico tedesco. Se si allarga il quadro ci si rende conto infatti dell’ampia circolazione e influenza che Herbart ebbe a partire dagli anni ’50 dell’Ottocento, non solo in Germania e non solo nei circoli, come quello riunitosi attorno alla «*Zeitschrift für exacte Philosophie*», dove il suo nome risuonava con più forza. Furono in varia misura debitori di Herbart, infatti, tanti nomi rappresentativi del neokantismo come F. A. Lange, Dilthey o un Simmel, assieme a Hermann Cohen e Windelband, che con l’herbartismo ebbero modo di confrontarsi durante la propria giovinezza, per poi diventare i capofila, rispettivamente, del neokantismo di Marburgo e di quello del Baden. Non è difficile in questo senso riannodare il filo nascosto che da Herbart condurrà alla nascita del neokantismo. È anche nel ventre di quella, infatti, così come di altre esperienze teorico-scientifiche d’inizio Ottocento (non vanno dimenticati a questo riguardo oltre a Fries e Beneke, anche Trendelenburg e Lotze), che prenderà vita la fortunata parabola del ‘ritorno a Kant’, capace di dominare buona parte della filosofia accademica tedesca su fino alle soglie della Grande Guerra. Sulla sua origine ed evoluzione non sono certo mancati importanti resoconti negli ultimi decenni in Italia⁵². I problemi sempre più complessi cui i neokantiani si ritroveranno a far fronte saranno quelli di ridefinire ulteriormente i confini tra logica e psicologia, chiarire i rapporti tra piano fisiologico e piano trascendentale dell’*a priori*, indagare le condizioni di possibilità delle scienze dell’uomo, tentare di fondare delle «filosofie della cultura» che affondassero radici nel progetto kantiano delle tre *Critiche*.

A riabilitare ufficialmente l’eredità di Kant tra la seconda metà degli anni ’50 e la prima metà degli anni ’60 dell’Ottocento ci vollero due autorevoli storici della

⁵¹ M. Lazarus, H. Steinthal, *Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, hrsg. I. Belke, Mohr, Tübingen 1971, pp. XIXn, 22-23. Cfr. G. Gigliotti, *Le scienze dello spirito nella Völkerpsychologie di Moritz Lazarus ed Heymann Steinthal*, in Id., *Riflessione trascendentale ed esperienza storica. Studi su Kant e il neokantismo*, a cura di A. Portone, B. Centi, L. Perilli, Olms, Zürich-New York 2019, pp. 181-200.

⁵² Sugli sviluppi del «ritorno a Kant» in Germania cfr. M. Ferrari, *Introduzione a il Neocriticismo*, Laterza Roma-Bari, 1997, pp. 3-58 e G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, pp. 11-69.

filosofia (entrambi non a caso transfughi dell'hegelismo): Kuno Fischer ed Eduard Zeller. Il primo fu autore nel 1860 di un'importante monografia in due volumi su Kant dedicata all'esposizione della filosofia critica e che farà da preambolo alla famosa disputa 'kantiana' con Trendelenburg. Fischer noterà in conclusione del suo secondo volume su Kant che Herbart volle «soddisfare le esigenze della critica kantiana» e che anche il suo sistema si comportò come gli altri sistemi post-kantiani, i quali si mossero «attorno ad essa come loro baricentro, e dall'afelio tendono a tornare al perielio»⁵³. Con la sua celebre *Prolusione* di Heidelberg del 22 ottobre 1862 intitolata *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, Zeller avrebbe dato ufficialmente il via al neokantismo: «[...] La vecchia logica – scrisse Zeller nel 1862 – manca di un base reale. Essa dovrà ritrovarne una non nella metafisica ma nella teoria della conoscenza». È certo significativo che nella *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* del 1873 lui stesso avrebbe affermato che «dopo Hegel nessun filosofo nell'ultima generazione aveva avuto un influsso più importante di quello esercitato da Herbart»⁵⁴. Qualche anno dopo la *Prolusione* di Zeller sarebbe apparso il secondo volume del *Manuale di ottica fisiologica* (1856-1867) di Helmholtz e la *Geschichte des Materialismus* di F. A. Lange: il primo aveva approfondito alla metà degli anni '50 la teoria specifica degli organi di senso di von Müller, dando seguito da un punto vista psico-fisiologico alla 'dinamicizzazione' dell'*a priori* prefigurata da Herbart. Lange invece, per il quale Herbart era stato non per niente durante la giovinezza un vero e proprio «ponte con Kant» – come ammetteva lui stesso in una lettera a Kambli del settembre 1859 – offrì nella sua *Storia del materialismo* nel 1866 una critica del materialismo come concezione filosofica profondamente ispirata al tentativo di riforma psico-fisiologica dell'*a priori* di Helmholtz: una sorta di «Kantismo sviluppato o rettificato», quello, che nella *Critica della ragion pura* aveva trovato «il programma delle recenti scoperte fatte su

⁵³ Cfr. K. Fischer, *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, vol. I: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*; vol. II: *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*, Bossermann, Mannheim 1860 (qui vol. II, Winter, Heidelberg 1899⁴, p. 640). Cfr. M. Longo, *Il Kant di Kuno Fischer*, «Rivista di Storia della Filosofia», 61, 4, 2006, pp. 165-181. Nelle *Ricerche Logiche* del 1840 Trendelenburg aveva ravvisato nella teoria kantiana delle intuizioni *a priori* dello spazio/ tempo una carenza nella dimostrazione della loro natura prettamente soggettiva: Fischer contestò questa supposizione nel *System der Logik und Metaphysik* del 1865, cui seguirà la risposta di Trendelenburg in *Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung* di Trendelenburg (Leipzig, 1869) e l'*Anti-Trendelenburg* (1870) dello stesso Fischer. Cfr. K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, cit., pp. 257-272.

⁵⁴ E. Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ein akademischer Vortrag*, Groos, Heidelberg 1862, p. 9 e Id., *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, Oldenbourg, München 1873, pp. 906-907.

questo terreno»⁵⁵. Seguirono a stretto giro il volume-manifesto di Otto Liebmann del 1865 *Kant e i suoi epigoni* – nel quale si esortava per la prima volta *ex professo* a «tornare a Kant» – e Jürgen Bona Meyer con la sua *Kants Psychologie* nel 1870. Si sarebbe così fatto strada il compito della nuova *Erkenntnistheorie*, pronta ormai nella seconda metà dell'Ottocento ad interrogarsi sui limiti e sulle regole procedurali di nuove ed altre scienze che non fossero più solo quelle naturali. Le premesse c'erano oramai tutte perché potesse affacciarsi l'idea di una «teoria della conoscenza» capace di affrontare una volta per tutte il grande problema della legittimità e dell'autonomia dell'intero complesso delle scienze del mondo umano a fronte dell'avanzata delle scienze del *globus naturalis*.

Divenne questa la grande posta in palio nel dibattito sulle «*Geisteswissenschaften*» che occupò la riflessione filosofica tedesca durante tutto l'ultimo quarto del XIX secolo. Guardando ai nuovi problemi della «teoria della conoscenza», all'eredità Herbart ed alle vicende del «ritorno a Kant», uno storico 'illuminato' come Droysen, la *Völkerpsychologie* degli herbartiani Moritz Lazarus ed Heymann Steinthal, Dilthey e il giovane Simmel, assieme agli esponenti del neokantismo della scuola del Baden, Windelband e Rickert, diedero vita ad un importante capitolo della filosofia europea di fine Ottocento che li vide – sebbene su posizioni spesso assai distanti tra loro – uniti tuttavia nell'esigenza di assegnare finalmente una legittimità ed un'autonomia alle scienze del mondo umano, sempre più minacciate dall'avanzata di quelle fisico-matematiche e dell'innegabile successo dei loro metodi. Affrontare il dibattito tedesco sulle «scienze dello spirito» vuol dire studiare un oggetto storiografico dalla consistenza certo autonoma, ma, a guardar bene, dalla natura non facilmente afferrabile, perlomeno a giudicare da quanti e quali direttrici filosofiche lo attraversarono nell'arco di oltre due decenni. Herbart e il neokantismo vi giocarono un ruolo preminente e i suoi snodi principali furono non a caso i problemi legati alla riforma dell'*a priori* e a quelli più generali legati al rapporto tra «teoria della conoscenza» e psicologia, che Carl Stumpf, l'allievo di Lotze e Franz Brentano e futuro maestro di Husserl, sintetizzava così in una conferenza tenuta a Monaco nel 1891, proprio nel pieno del dibattito sulle «scienze dello spirito»: «All'argomentazione più ovvia degli psicologi, che la conoscenza stessa sia pur sempre un processo psichico e dunque la ricerca sulle sue condizioni sia una ricerca psicologica, il criticista replica che la ricerca psicologica ci può sì

⁵⁵ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Leipzig-Iserlohn 1887³, p. 713 [tr. it. 2° ed. *Storia del materialismo*, Edizioni Immanenza, Napoli 2015, p. 383].

condurre a certi fatti della vita interna [...] ma mai alla conoscenza delle verità universali e necessarie e tanto meno di quelle che devono valere anche oggettivamente, come gli assiomi della geometria o la legge di causalità. Del tutto all'opposto, quest'ultima sta invece già a fondamento di ogni ricerca psicologica. La psicologia – conclude il criticista – è una scienza empirica particolare, mentre la teoria della conoscenza ci insegna le condizioni di possibilità di ogni esperienza in generale»⁵⁶.

A dispetto delle differenze tra le loro rispettive posizioni, l'oggetto delle critiche dei vari protagonisti di quel dibattito resteranno però in molti casi sempre gli stessi: da una parte Hegel, dall'altra il positivismo nelle sue varie declinazioni di lingua francese e inglese. A sostegno di quest'ultima notazione vien comodo, in conclusione, fare un piccolo passo in avanti nel tempo. È stato infatti il marburghese Cassirer ad inquadrare forse meglio di tutti la portata complessiva e l'eredità di quel lungo dibattito che terrà letteralmente a battesimo buona parte della filosofia europea del XX secolo. Lo fece in un saggio del 1939, quando, in mesi drammatici per la storia d'Europa, esule in Svezia dal regime nazista, egli additò i nemici che avevano a suo modo di vedere imbrigliato l'evoluzione delle scienze dello spirito, ritardandone sviluppo e consapevolezza nei propri mezzi a ridosso dei due secoli: al fianco del «cantore tragico» del *Tramonto dell'occidente*, Oswald Spengler, Cassirer sottopose a critica, da un lato, la filosofia della storia di matrice hegeliana, con la sua profonda *vis* metafisica e il suo disegno prestabilito con al centro un inesorabile cammino '*de claritate in claritatem*'; su un altro fronte, invece, egli individuò proprio nel positivismo dei vari Saint-Beuve, Comte e Taine, nonché nel determinismo delle altre correnti del positivismo francese e inglese, l'altra grande posizione ostile nei confronti della «filosofia della cultura». Queste erano state a suo dire le tenaglie che avevano rischiato (e che, *mutatis mutandis*, rischiano ancora oggi?) di imbrigliare le scienze dell'uomo entro una rigida morsa «deterministica». Con quali ricadute per la vita e per lo studio del mondo umano e della storia? Per certo, e su questo non si può che concordare, quella di rendere la filosofia della

⁵⁶ Cfr. C. Stumpf, *Psicologia e teoria della conoscenza*, in Id., *La Rinascita della filosofia. Saggi e conferenze*, a cura di R. Martinelli, Quodlibet, Roma 2009, p. 4.

cultura incapace di valorizzare la «volontà e facoltà di *forma*» – qui ancora Cassirer – che caratterizza l'intera esistenza umana «in qualsiasi suo ambito vitale»⁵⁷.

2. Il primo confronto con il positivismo

È noto come già a partire dagli anni '40 dell'Ottocento, in concomitanza con i primi segnali di declino della filosofia hegeliana, il positivismo avesse cominciato a macinare terreno e a riscuotere una sempre maggiore fortuna nei paesi più avanzati d'Europa. In particolare, alcune aree del vecchio continente videro decollare in pochissimo tempo la sua fortuna e raccogliere attorno a sé via via un numero sempre maggiore di adepti. Se nella sua culla, cioè in Francia – così come oltre la Manica – esso avanzò rapidamente, lo stesso non può dirsi però di quanto avveniva negli stessi anni in Germania, dove alla metà del XIX secolo esso faticò non poco a farsi strada tra le pagine delle riviste specializzate e tra le cattedre universitarie: a quelle latitudini esso aveva assunto del resto contorni poco definiti, fece spesso a meno di giustificazioni di carattere strettamente filosofico e, non da ultimo, fu a fondo influenzato da problemi assai peculiari legati alla lunga disputa sul materialismo accesi in Germania nella fase più acuta di rigetto della vecchia stagione dell'idealismo ormai al tramonto.

Al tempo in cui l'ex-giovane della sinistra hegeliana Arnold Ruge presentò al pubblico tedesco la propria traduzione della *History of Civilization in England* del positivista inglese Henry Thomas Buckle, del padre della filosofia positiva Auguste Comte – così come delle varie correnti del positivismo francese e inglese – si sapeva ancora molto poco in Germania. Si pensi di contro a quanto accadeva sulla scena culturale e filosofica francese di quegli stessi anni: il nome e l'opera di Comte vivevano lì una sorta di piccola rinascita, propiziata nel 1864 dalla riedizione del *Cours de philosophie positive* curata da Emil Littré, edizione che peraltro Hyppolite

⁵⁷ E. Cassirer, *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, in *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 217. Quanto alle severe condanne di Cassirer, è bene precisare come non tutto del «sistema» della ragione di Hegel (al pari in fondo dell'idea comtiana di filosofia come riflessione sui principi delle scienze) sarebbe andato perduto nella cultura filosofica tedesca della seconda metà XIX secolo, come ad esempio la nozione di «spirito oggettivo» ripresa dalla *Völkerpsychologie* e dall'ultimo Dilthey nei primi del Novecento.

Taine accolse non a caso come il chiaro sintomo di un rinnovato interesse del pubblico francese nei confronti di un sistema che sembrava ormai fuori moda, che sembrava ormai «*avoir vécu*»⁵⁸. Alla data di uscita della traduzione di Ruge non si può certo negare che in Germania tirasse tutta un'altra aria: al grande filosofo dell'*École Polytechnique* (cui pure in tanti si sarebbero richiamati nel tempo figure di spicco come Gustav Schmoller e Karl Lamprecht, Ernst Bernheim, Wundt e Dilthey) era stato dedicato fino a quel momento un semplice articolo bio-bibliografico e poco altro ancora, per non parlare delle sue opere, che cominciarono a circolare in lingua tedesca solo a partire dagli anni '80 dell'Ottocento⁵⁹. Non costa troppa fatica affermare, dunque, che la recensione con cui lo storico tedesco Johann Gustav Droysen (1808-1884) accolse la traduzione tedesca della *History of Civilization in England* di Buckle abbia segnato *de facto* l'inizio della ricezione critica del positivismo nella Germania di metà Ottocento⁶⁰.

L'opera di Buckle era apparsa per la prima volta a Londra, in due volumi, tra il 1857 e il 1861. Riscosse un enorme clamore di pubblico, insieme ad una diffusa e decisa levata di scudi da parte di storici e filosofi di mezza Europa, soprattutto in Italia, dove non solo lo stesso storico positivista Pasquale Villari, ma anche Antonio Labriola e il giovane Croce, tra gli altri, vi avrebbero fatto i conti. Non è difficile comprenderne la ragione. La *History of England* si presentava infatti sin dalle sue prime pagine come una grande e ambiziosissima *summa* storiografica del positivismo europeo di metà Ottocento. «Mi auguro di realizzare per la storia dell'uomo – vi si leggeva nella *General Introduction* – qualcosa di equivalente, o in ogni caso analogo, a ciò che è stato fatto da altri ricercatori per le altre branche della scienza naturale. Nel mondo naturale, i fatti apparentemente più irregolari e capricciosi sono stati spiegati ed è stato dimostrato come si accordassero con certe leggi fisse e universali [...]: e se la stessa aspettativa non si ritrova generalmente tra gli storici, ciò deve essere ascrivito in parte alla loro inferiorità rispetto agli investigatori della natura e in

⁵⁸ Cfr. N. Richard, *The French Philosophical Crisis of the 1860s and the Invention of the 'Positivist School'*, in AA. VV. *The Worlds of Positivism. A Global Intellectual History 1770–1930*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2018, pp. 169-177.

⁵⁹ S'intende l'articolo *Leben und Schriften Auguste Comte's*, apparso nel 1859 sui «Preussische Jahrbücher» a firma di Karl Twisten. Sulle prime vicende del positivismo in Germania è ancora utile la ricostruzione di W. M. Simon, *Il positivismo nel XIX secolo* (1963), Il Mulino, Bologna 1980, pp. 241-264.

⁶⁰ Su questo si veda in particolare M. Riedel, *Comprendere o spiegare? Teoria e storia delle scienze ermeneutiche* (1978), a cura di G. Di Costanzo, Guida, Napoli 1989, pp. 151-159. H. Schnädelbach, *La filosofia della storia dopo Hegel. I problemi dello storicismo* (1974), introd. di C. Cesa, Morano, Napoli 1990, pp. 117-141.

parte alla maggiore complessità di quei fenomeni sociali con cui hanno a che fare i loro studi. [...] Non sorprende, dunque, che lo studio dei movimenti dell’Uomo sia tuttora nella sua infanzia, se comparato con lo stato avanzato dello studio dei movimenti della Natura»⁶¹. Ai lettori più attenti di quelle pagine dovette senz’altro riaffiorare alla mente un’altra e ben più celebre *Introduzione*, quella al monumentale *Corso di filosofia positiva* del 1830-1842, un *locus classicus* del positivismo francese, nel quale Comte aveva denunciato con simile *verve* la «deplorable» condizione di «infanzia prolungata» in cui versava la sociologia nel primo Ottocento: un ritardo, quello della «fisica sociale» – come egli amava definirla nel *Cours* – che avrebbe avuto inevitabili ripercussioni sull’ambiziosa «classificazione delle scienze» con cui lo stesso Comte raggruppò, sull’esempio del *Système du monde* di Laplace e del coevo *Essai sur la philosophie des sciences* di Ampère, le diverse discipline del mondo organico e inorganico secondo il rispettivo grado di “positività” raggiunto.

Ma torniamo al punto. Già prima della sua recensione alla *Geschichte der Zivilisation in England*, sulla quale ci si soffermerà a breve – e che recava peraltro il titolo emblematico ‘*La storia elevata al rango di scienza*’ – Droysen poteva vantare più d’un conto in sospeso con i pochi «positivisti» che occupavano posti di rilievo nelle università di Germania. Allievo del filologo August Boeckh e di Hegel, Droysen si era formato a Berlino, dove si ritroverà anni dopo ad insegnare, dopo aver lavorato alle università di Kiel e Jena. In una lettera del 1852 indirizzata all’amico von Schön, egli accusò alcuni colleghi jenesi sedotti dalle sirene del positivismo di «arroganza intellettuale», lamentandosi di come essi fossero disposti a riempirsi la bocca della parola “scienza” soltanto con gli occhi attaccati al microscopio. Ma si sarebbe spinto ben oltre sulle pagine della rivista «Minerva», quando, nel 1854, imputerà da giovane liberale proprio ai positivisti, tra gli altri, quello che definì il precipitoso «declino» della «vita spirituale tedesca» in seguito al fallito tentativo di unificazione post-1848⁶². Non devono meravigliare, anche alla luce di tanti e simili precedenti, le critiche anche molto dure, quantunque mai irrispettose, con cui Droysen tentò di smascherare il grande *quid pro quo* nel quale era incappato Buckle

⁶¹ T. H. Buckle, *History of civilization in England*, vol. I, Oxford University Press, London [etc.] 1911, pp. 6-7.

⁶² J. G. Droysen, *Zur Charakteristik der europäischen Krisis*, in *Politischen Schriften. Im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di F. Gilbert, Oldenbourg, München 1933, pp. 302-342. Da approfondire anche i duri giudizi espressi da Droysen in privato, in un paio di carteggi paralleli, all’indirizzo di Du-Bois Reymond e del suo discorso di Colonia *Kulturgeschichte und Naturwissenschaft*, stampato sulla «Deutsche Rundschau» nel 1877. Ne dà alcuni cenni W. Nippel, *J. G. Droysen. Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik*, C. H. Beck, München 2008, p. 235.

nella sua ampia ricostruzione storica. La questione era molto semplice: secondo Droysen, più che «elevare la storia al rango di scienza», Buckle aveva costretto con forza la scienza storica entro l'alveo delle scienze naturali, applicando al suo studio dei metodi «naturalistici»⁶³. Buckle fece ciò con lo sguardo rivolto a Comte e, soprattutto, a John Stuart Mill, il quale aveva canonizzato un particolare modo di procedere nello studio delle scienze morali nel proprio *Sistema di Logica deduttiva e induttiva* del 1843. A un certo punto del *Libro VI* della sua opera, quello dedicato in particolare alla «*Logica delle scienze morali*», Mill aveva infatti sostenuto che, se un singolo fatto risulta spiegato quando vi si pone in rilievo la causa, vale a dire enunciando le «leggi di causalità» di cui il suo prodursi è un caso, allora conferire alle «*Moral sciences*» un carattere «genuinamente» scientifico vuol dire connettere le loro «generalizzazioni» alle leggi di natura dalle quali dipendono⁶⁴. Dal proprio canto Buckle non completò quest'ultima saldatura, ma giunse ad elaborare delle leggi generali dello sviluppo storico che, a differenza di quelle già tracciate da Vico nella *Scienza Nuova*, risultassero questa volta fondate su «ipotesi verificabili». Orbene, trasferire i fatti multiformi della conoscenza storica nella classe dei fenomeni fisici, alla stregua di semplici processi fisico-naturali, può davvero essere l'unico modo per dichiarare la scientificità della scienza storica di fronte alle altre scienze?⁶⁵ Per poter ambire all'agognato statuto di scienza, la storia ha davvero la necessità di mutuare nel suo procedimento metodi generalizzanti tipici delle scienze esatte? Humboldt, Boeckh, Gervinus e Ranke avevano dato un fondamentale impulso alla nascita della scienza storica tra fine Settecento e inizio Ottocento; ma quest'ultima poteva ambire a divenire il «centro gravitazionale» delle scienze dell'uomo – come scrisse una volta lo stesso Droysen – solo a costo di dotarsi di un'autonomia e di una legittimità scientifica. Un'autonomia ed una legittimità che

⁶³ J. G. Droysen, *La storia elevata al rango di scienza*, in *Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della Storia*, trad. di L. Emery, Ricciardi, Napoli 1966, p. 400 (Per le *Lezioni* si citerà dall'edizione più recente, che però non è corredata, come questa, di alcuni altri saggi di Droysen, tra cui le recensioni a Buckle). Quasi un secolo dopo, il tentativo di Buckle avrebbe raccolto attorno a sé nuovi seguaci. Questo è stato il caso particolare del neopositivista del Circolo di Berlino C. G. Hempel, che con il suo *Covering Law Model* (CLM) avrebbe rimesso al centro della discussione l'importanza delle «leggi generali» nella storia, riaprendo un dibattito cui avrebbe preso parte, oltre a William Dray, anche lo storico del Rinascimento, allievo di Rickert, Paul Oskar Kristeller. L'articolo di Hempel s'intitolava per l'appunto *The Function of General Laws in History*, in «*The Journal of Philosophy*», 39, 1942, pp. 35-48 (ripreso in P. Gardiner, *Theories of History*, The Free Press, New York 1959, pp. 344-356).

⁶⁴ J. S. Mill, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trinchero, con una introd. di F. Restaino, vol. II, Utet, Torino 1988, pp. 1112, 1127-1129.

⁶⁵ J. G. Droysen, *La storia elevata al rango di scienza*, cit., pp. 395-396.

essa ancora non possedeva e che soltanto un «*Organon*» del pensiero storico, uno ‘strumento’ cioè in grado di insegnarci a «pensare storicamente», avrebbe potuto offrire.

Ancor prima delle *Lezioni di Istorica*, compendiate poi nel celebre *Grundriss der Historik*, fu la seconda edizione della sua *Storia dell'ellenismo* a compiere nel 1843 un primo fondamentale passo in questa direzione. In qualità di giovane storico Droysen in quell'occasione aveva dato voce a un certo «imbarazzo» nei confronti della propria disciplina, invocando la necessità di una «*Wissenschaftslehre*» per la storia e auspicando l'arrivo di un nuovo Kant per le scienze storiche, di un Kant capace di esaminare «criticamente non la materia storica, ma l'atteggiamento teorico e pratico di fronte ed entro alla storia, e che dimostrasse, ad esempio, in qualcosa di analogo alla legge morale, in un imperativo categorico della storia, la viva sorgente da cui sgorga la vita storica dell'umanità»⁶⁶. Si può dire sia stato lui ad aver inaugurato per le scienze storiche il «ritorno a Kant» e fu lui, nel *Grundriss der Historik*, a tentare letteralmente di essere ‘quel’ Kant. Quando Eric Rothacker, nel 1925, presentò la nuova edizione di quell'opera-cardine del canone della storiografia moderna, come «la più geniale introduzione alle scienze dello spirito» mai scritta, non si può dire avesse tutti i torti⁶⁷. Era infatti possibile cogliervi una prima teoria della comprensione storica, oltre che fugaci cenni alla famosa teoria dell'«energia specifica» degli organi di senso, quella stessa che Helmholtz aveva rielaborato a partire dal maestro von Müller riformando l'*a priori* kantiano nella propria *Ottica fisiologica*. L'interessante e feconda ipotesi da cui Droysen prese le mosse nelle *Lezioni* era la seguente: se ha da esistere una scienza della storia, essa deve avere allora una specifica «sfera» di conoscenza [*Erkenntnisbereich*] e una sua precipua «forma» di conoscenza che la differenzi da quella scientifico-naturale. Non v'era altra possibilità. Per lui, che aveva studiato a contatto con Boeckh e che ebbe la fortuna di ascoltare le *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel, non vi potevano essere dubbi: quella smisurata cerchia di fenomeni cui non si addice «né la considerazione teleologica, né la filosofica, né la matematica né la fisica» coincide

⁶⁶ J. G. Droysen, *Istorica*, cit., p. 386.

⁶⁷ Cfr. l'ampia e dettagliata introduzione a J. G. Droysen, *Sommario di Istorica*, a cura di G. Bonacina, Edizioni della Normale, Pisa 2014, pp. 5-50.

con le creazioni dello «spirito oggettivo» hegeliano⁶⁸. Certo, non si poteva dir lo stesso a proposito del “metodo” attraverso cui quella particolare sfera di fenomeni dovesse essere affrontata. Non poteva essere né quello ormai “superato” di Hegel e degli hegeliani, né tantomeno quello dei vari Comte, Mill e Buckle: esso poteva e doveva essere quello fornito da Kant nella *Critica della ragion pura*. Un metodo che, in realtà, già un altro autorevole interprete kantiano aveva tentato di mettere in pratica nello studio dell’uomo e delle vicende umane: «Se noi tedeschi riusciamo a costruire una *Historik*, una dottrina della scienza storica – scrisse Droysen nel *Grundriss* – Humboldt dovrà esserne considerato il fondatore. In lui, nella sua prosecuzione della filosofia di Kant son posti i fertili semi della nostra scienza, così come dalla filosofia stessa di Kant sono sorti gli sviluppi successivi delle discipline speculative»⁶⁹.

Pur non risparmiando critiche a Kant, Humboldt era stato il primo, in saggi divenuti poi classici della filosofia del linguaggio e della teoria della storia, a indicare la *via regia* per la conoscenza del mondo umano. La sua polemica nei confronti delle *filosofie della storia* che avevano esercitato «violenza» sugli avvenimenti, così come il suo costante richiamo all’esperienza nello studio dell’uomo avevano tracciato la strada. Per Droysen quelle importanti prove avevano fatto di Humboldt né più né meno che un «Bacone delle scienze dello spirito»⁷⁰. E come biasimarlo. Si pensi a quanto già nel 1791 Humboldt scriveva a proposito della conoscenza del mondo storico: «La mente umana ha scoperto le leggi che regolano il movimento del globo terrestre e, oltre alla sua collocazione, la posizione e la diversa orbita dei corpi del sistema solare, di cui è parte, e predice con esattezza e sicurezza tutti gli avvenimenti

⁶⁸ Questo il «mondo morale» di Droysen: «la pietra, il chicco di grano hanno sì una storia, ma una storia senza memoria né speranza, senza coscienza. [...] Dunque, la proprietà di essere materia per la nostra scienza la ritroviamo là dove le cose hanno conservato l’impronta della mano e dello spirito dell’uomo, dove esse sono state per così dire attraversate dalla personalità umana, attratte nell’ambito del suo volere e conoscere». (*Istorica, Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia* a cura di S. Caianello, Guida, Napoli 2003, pp. 91-92).

⁶⁹ J. G. Droysen, *Istorica*, cit., pp. 139-140. È chiaro che Droysen avesse ben presente l’omaggio tributato da W. v. Humboldt a Kant nella *Vorerinnerung* all’edizione del 1830 del suo carteggio con Schiller: «Qualcosa che [Kant] ha demolito – aveva scritto Humboldt – non si rialzerà più; qualche cosa che egli ha fondato non perirà; e quel che più importa, egli ha istituito una riforma cui poche rassomigliano in tutta la storia della filosofia, prevedendo e valutando per tutti i tempi le possibili direzioni del pensiero speculativo» (*Ansichten über Aesthetik und Literatur von W. v. Humboldt. Briefen an Ch. G. Körner (1793-1830)*, hrsg. F. Jonas, Berlin 1880, pp. 10-11. Sui tanti suoi richiami a Kant, già sul finire del Settecento, cfr. F. Tessitore, *Introduzione* a W. v. Humboldt, *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2004, pp. 16-21.

⁷⁰ J. G. Droysen, *Sommario di istorica*, cit., pp. 91. Quanto alla polemica contro la filosofia della storia e ai suoi vari richiami all’esperienza, si vedano in particolare di Humboldt, le *Considerazioni sulla storia universale* (1815), in *Il compito dello storico*, a cura di F. Tessitore, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1980, pp. 95-105.

che ne dipendono. Può stupire che, familiarizzato con le rivoluzioni di sfere lontane milioni di miglia, l'uomo sia estraneo ai mutamenti che lo circondano, sui quali egli stesso agisce con tanta efficacia, subendone insieme la reazione. Quelle leggi però [...], si fondano su idee generali di entità e relazioni spazio-temporali e su osservazioni che di solito non fanno che confermarle; qui siamo in un campo del sapere in cui tutto dipende dalle forze reali e dalla natura delle cose, in cui soltanto la conoscenza dell'individuo avvicina alla realtà, dalla quale allontana ogni idea generale, proprio nel suo rapporto con la massa di individui, dai quali è stata ricavata»⁷¹.

Fu il filosofo e linguista Heymann Steinthal (1823-1899) uno dei primi a cogliere la grande importanza del lavoro storico-linguistico di Humboldt e a rimetterne in circolazione l'opera sul finire degli anni '40 dell'Ottocento. Futuro co-fondatore, insieme all'herbartiano Moritz Lazarus (1824-1903), della *Völkerpsychologie*, Steinthal aveva studiato linguistica e filosofia all'Università di Berlino, dove nel 1849 discusse sotto la guida di Franz Bopp e dell'anti-hegeliano Trendelenburg, una dissertazione per la libera docenza intitolata *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana*. In quell'accurata disamina Steinthal contrappose in modo energico il metodo empirico della filosofia di Humboldt, sempre orientato a ricercare l'universale nel singolare, agli arbitrii del metodo dialettico hegeliano: un metodo che – aggiungeva Steinthal – non è il metodo desunto [*Abgesehene*] dalle cose» ma quello «ad esse apportato». Tentando un complesso tentativo di riconciliazione tra «pensiero filosofico» ed «esperienza», Steinthal si era fatto ispirare da Trendelenburg. Nelle sue *Ricerche Logiche* Trendelenburg aveva invitato infatti giovani studiosi e ricercatori ad abbandonare qualsiasi pretesa panlogistica in filosofia per concentrare le proprie energie sull'aspro ancorché saldo (e ancora ampiamente da dissodare) terreno della «teoria della scienza»: «la singolarità – aveva scritto Trendelenburg – tende all'intero, ma per quanto riguarda la conoscenza il punto di partenza non è mai l'intero. La filosofia ha rifiutato di imboccare il cammino

⁷¹ W. v. Humboldt, *Le leggi dell'evoluzione delle forze umane (Frammento del 1791)*, in *Il compito dello storico*, cit., p. 68. Per parte sua, Droysen poté scrivere nelle sue *Lezioni di Istorica* sul finire degli anni '50: «[...] la forma individuale è per esse [le scienze della natura] l'accidentale, il transitorio, il mezzo. Il morfologico non riveste alcun interesse per il metodo fisico-matematico, la scienza della natura non dispone per esso di alcun organo. Nella nostra disciplina avviene il contrario; essa si rivolge interamente al morfologico, all'individuale conferimento di forma. L'induzione delle scienze della natura ricerca nel mutevole la legge dei mutamenti [...]. Essa non tiene affatto conto del fattore incalcolabile dell'individuale» (J. G. Droysen, *Istorica* [2003], cit., pp. 99-100).

in questa specifica direzione»⁷². Questo Trendelenburg insegnò ai suoi numerosi allievi negli anni della lunga docenza in filosofia e pedagogia all'Università di Berlino: maestro, tra gli altri, del neokantiano Cohen e di Kierkegaard, fu lui a presentare la dottrina delle categorie di Aristotele a Franz Brentano, oltre che a mettere per la prima volta l'opera di W. v. Humboldt nelle mani del giovane herbartiano Steinthal. Proprio Steinthal avrebbe scritto nel 1849: «Tra tutti i sistemi filosofici succedutisi fin qui, il sistema hegeliano è il più perfetto [...]. Il suo unico difetto sta proprio nel fatto di essere un sistema *esclusivamente* filosofico, *esclusivamente* aprioristico, a cui le scienze dell'esperienza rimangono contrapposte. Ma la filosofia, intesa come contrapposta alle altre scienze, esterna ad esse, è un *abstractum* altrettanto insussistente di una forza che abbia esistenza al di fuori del fenomeno»⁷³. Fu questo l'approccio metodologico col quale Steinthal si sarebbe confrontato con la filologia e le scienze storiche nel volume del '64 *Filologia, storia e psicologia*, guardando in particolare alla psicologia di Herbart e agli studi sul processo «apperceptivo» elaborati dagli herbartiani Drobisch e Moritz Lazarus, rispettivamente, nella *Psicologia empirica* (1840) e nel *Das Leben der Seele* del '57. Al centro delle sue analisi v'era una questione esiziale, che avrebbe animato tante delle discussioni di matrice kantiana che si svilupparono intorno alla «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft»: cioè il problema della funzione e della *genesì* dell'*a priori*, non più da intendersi come rigide ipostasi ma come prodotti naturali soggetti ad uno sviluppo «storico-genetico»⁷⁴. La *Völkerpsychologie* tentò una vivace sintesi filosofico-culturale di questa e di altre simili esperienze contemporanee, sintesi nella quale l'esigenza di fondare una scienza dello «spirito oggettivo», che prendesse tuttavia congedo dalla «filosofia della storia» di Hegel, si

⁷² F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, vol. I, Hirzel, Lipsia 1870³ [rist. Hildesheim 1964], pp. 1-2.

⁷³ H. Steinthal, *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana*, a cura di A. Meschiari, Guida, Napoli 1998, p. 45. Dopo aver rimesso in circolazione Humboldt alle soglie degli anni '50, Steinthal ne avrebbe curato gli *Sprachphilosophischen Werke* nel 1883, per poi comporre, solo due anni dopo, un'*Etica generale* nella quale avrebbe ingaggiato un duro scontro con il positivismo evoluzionistico di Spencer. Per un approfondimento sulla sua opera si vedano i contributi, tra i pochissimi in Italia, di Alberto Meschiari e Davide Bondì. Cfr. A. Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche. «Rivoluzione copernicana», filosofia del linguaggio e «spirito oggettivo»*, Le lettere, Firenze 1999, pp. 95-152; D. Bondì, *Heymann Steinthal tra scienze della cultura e «filosofia della storia»*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2010, pp. 781-795.

⁷⁴ Cfr. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della conoscenza da Kant a Wundt*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 510 sgg. Con quel nodo, che fu al centro di un certo kantismo psico-fisiologico negli anni '50 e '60 dell'Ottocento, si ritrovarono a fare i conti molti che ebbero modo di incrociare i propri destini con quelli della «Zeitschrift» di Lazarus e Steinthal: non solo Dilthey e Simmel, ma anche il futuro fondatore della «filosofia dei valori» Wilhelm Windelband, il marburghese Cohen e il neokantiano 'realista' Alois Riehl. Per cenni storico-teorici sulla questione si rimanda a M. Ferrari, *Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 91-92.

unì all'eredità di Humboldt e alle più recenti scoperte della psicologia scientifica della prima metà del XIX secolo. Lazarus e Steinthal elaborarono – e furono tra i primi in Germania a farlo – una sistematica distinzione tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito» che vedeva contrapporsi due diversi campi d'indagine. Il primo, quello naturale, mirante a promuovere lo studio dei processi meccanici e organici della natura, connessi in una riproduzione di quanto «è già dato»; la seconda classe di scienze, invece, che avesse al centro le creazioni del «*Geist*», ma con lo sguardo sempre rivolto alle nuove acquisizioni nel campo della psicologia: una disciplina non certo da intendersi come «scienza terza» tra le altre due, ma come, letteralmente, la scienza dello spirito per eccellenza⁷⁵. Senza rifarsi né a «leggi dialettiche», né a «leggi teleologiche dello sviluppo», rifiutando, quindi, gli arbitrii della *Geschichtsphilosophie* hegeliana e le principali espressioni del positivismo francese e inglese, la psicologia dei popoli aveva per questo il compito di promuovere attraverso la «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*» ricerche che approfondissero quel complesso di scienze dell'uomo e della società di cui Vico (e alla sua importanza Lazarus non avrebbe mai lesinato omaggi⁷⁶) era stato indiscusso precursore. Detto in altri termini, si trattava di affrontare «in maniera e forma scientifica» la natura del «*Volkgeist*» e le «leggi del suo operare», nonché di rischiarare, in termini più generali, la complessa legalità che presiede alla produzione di tutti i «fenomeni spirituali». Come sarà evidenziato in uno dei primi numeri della «*Zeitschrift*»: «Nella nostra epoca e anche fra uomini di scienza – storici, etnologi, filosofi e giuristi – è del tutto comune parlare del *Volksgeist* e dei diversi *Volksgeistern*; ma affinché si possa farlo in termini scientifici occorre naturalmente che questo concetto trovi dapprima un suo posto nella scienza,

⁷⁵ M. Lazarus, H. Steinthal, *Einleitende Gedanke über Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, in «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*», I, 1860, pp. 15-16. Simili tentativi in direzione di una «classificazione delle scienze» sarebbero provenuti anche da area positivista. Nel 1890 un positivista 'aperto' come Ernest Renan suggerì tra le righe della sua ponderosa opera su l'*Avenir de la science* un'interessante classificazione tra «*sciences de l'humanité*» e «*sciences de la nature*». Che fosse o meno memore della condanna senz'appello lanciata da Comte nei confronti della psicologia e del metodo introspettivo – che tenne a lungo imbrigliati gli sviluppi della psicologia scientifica in Francia nel XIX secolo – Renan notava: «Due vie, che non sono che una, conducono alla conoscenza diretta e pragmatica delle cose: per il mondo fisico, queste sono le scienze fisiche; per il mondo intellettuale, è la scienza dei fatti dello spirito. [...] La filologia è la *scienza esatta* delle cose dello spirito. Questa è per le scienze umane ciò che la fisica e la chimica sono per le scienze dei corpi». Cfr. A. Petit, *Le prétendu positivisme d'Ernest Renan*, in Aa.Vv. *La réception du positivisme (1843-1928)*, numero monografico della «*Revue d'Histoire des Sciences Humaines*», 2003, 8, pp. 73-101. Su alcuni degli sviluppi della psicologia in Francia dopo Comte si può vedere E. Pewzner, J. F. Braunstein, *Storia della psicologia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 91-94.

⁷⁶ Come al grande «precursore» della psicologia dei popoli, Lazarus si richiamò a Vico, oltre che nel '62, in *Das Hertz* (1877), in *Ideale Fragen, in Reden und Vorträgen behandelt*, Winter, Berlin 1878, p. 120.

dove il suo contenuto, la sua estensione e il suo significato siano acquisiti e stabiliti nella forma della conoscenza scientifica. E questa collocazione, giacché si parla di ‘spirito’, dovrebbe evidentemente essere nella scienza dello spirito, vale a dire nella psicologia»⁷⁷. Solo la psicologia, nella particolare forma scientifica impressale da Herbart, poteva offrire dunque gli strumenti per venire a capo di un simile tentativo: Lazarus intravide ad esempio nell’«Appercezione», la facoltà che organizza il nuovo elemento percepito nel complesso delle nostre esperienze già sedimentate, così come nei processi psichici di «condensazione» [*Verdichtung*] e di «supplenza» [*Vertretung*], quelle particolari leggi che presiedono alla formazione non solo di qualsiasi racconto storico – come avrebbe tentato di dimostrare nel discorso bernese del ’63 *Sulle idee nella storia* – ma, più in generale, di qualsiasi espressione spirituale alle origini della vita dei popoli, e quindi dell’intera umanità⁷⁸. Un fatto era ormai chiaro a chiunque si affacciasse con i nuovi strumenti delle scienze allo studio dell’uomo e della società nella Germania negli anni ’50 e ’60 dell’Ottocento: la psicologia aveva ormai posto il «fondamento per una considerazione analitica della vita spirituale»⁷⁹.

⁷⁷ M. Lazarus, *Sul concetto e la possibilità di una psicologia dei popoli* (1951), in Id., *Psicologia dei popoli come scienza della cultura. Scritti*, a cura di A. Meschiari, Bibliopolis, Napoli 2008, p. 59.

⁷⁸ M. Lazarus, *Geist und Sprache*, in Id., *Das Leben der Seele*, 2 Bd., Berlin, Schindler 1857, p. 29 sgg. Cfr. sul problema dell’«appercezione» M. W. Drobisch, *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode*, Voss, Leipzig 1842, pp. 112-113.

⁷⁹ M. Lazarus, *Sulle idee nella storia* (1865), in *Psicologia dei popoli come scienza della cultura*, cit., p. 229.

3. La fondazione diltheyana delle «scienze dello spirito»

Come i *Principia* di Newton, nel 1687, segnarono un punto di non ritorno nello studio e nella conoscenza del cosmo e della natura, allo stesso modo si può dire che l'*Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey (1833-1911) abbia fissato nel 1883 una pietra miliare nello studio delle scienze dell'uomo, della società e della storia. Dilthey è stato per certi versi un Newton delle scienze umane, come lui stesso, del resto, avrebbe sempre desiderato essere presentato⁸⁰. Fu quell'opera ad inaugurare ufficialmente il dibattito sul «scienze dello spirito». Il nome di Dilthey resterà sempre legato all'Università di Berlino: lì seguì le lezioni di Trendelenburg, frequentò il circolo della «Zeitschrift» di Lazarus e Steinthal e poi sarebbe tornato nel 1882, dopo aver insegnato a Basilea, Kiel e Worclaw, per occupare la cattedra di Hermann Lotze, dopo la sua improvvisa scomparsa. Per quanto esteriore ed evidentemente inattesa, come emergerebbe dal testo di una lettera indirizzata a Scherer nel 1881, quest'ultima circostanza fu in realtà tutto sommato determinante per le sorti dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften*: fu infatti subito dopo aver appreso della morte di Lotze che Dilthey decise di affrettare la conclusione del primo libro (da lungo tempo in cantiere) dell'ambiziosa opera del 1883, in modo da poter esibire tra le righe del suo già solido *curriculum* la presenza di un'«opera sistematica» e poter così ambire alla possibile chiamata a Berlino⁸¹.

L'uscita del primo volume dell'*Einleitung* rimandò definitivamente la consegna all'editore Reimer di un'altra importante opera da tempo in lavorazione, vale a dire la seconda parte della *Vita di Schleiermacher*, apparsa solo molti anni dopo, postuma e frammentaria, nel volume XIV delle *Gesammelte Schriften*. La prima parte della grande biografia dedicata al teologo e filosofo tedesco, anch'essa come l'opera del 1883 rimasta allo stato di pregevole «torso d'Ercole» nel *Pantheon* della grande letteratura dell'ottocento tedesco, era uscita nel 1870 e fu anticipata da una piccola

⁸⁰ Al paragone Dilthey-Newton dedica un certo spazio H. Pulte, *Gegen die Naturalisierung des Humanen. Wilhelm Dilthey im Kontext und als Theoretiker der Naturwissenschaften seiner Zeit*, in A.a. V.v., *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*, a cura di C. Damböck, H. U. Lessing, Friburgo/Monaco, Karl Alber Verlag, 2016, pp. 74-75.

⁸¹ Cfr. H. Jonach, F. Rodi, *Vorbericht a Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft, und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften* [d'ora in avanti GS] XIX, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. X.

dissertazione su Schleiermacher che Dilthey aveva discusso nel 1858 proprio sotto la guida di Trendelenburg: un «amico» e un «maestro» del quale non esitò a riconoscere il «grande influsso» sulla propria formazione, ricordando nel 1903 – in occasione del proprio 70° compleanno – gli anni di studio berlinesi⁸². Va riconosciuto che quel primo e importante lavoro di scavo storico-filosofico su Schleiermacher rappresentò un'importante prova in vista del concepimento dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften*. «Questo tentativo – così Dilthey scriverà nel 1883 – appare prima che io abbia saldato un vecchio debito attraverso il completamento della biografia di Schleiermacher. Dopo la conclusione dei lavori preliminari per la seconda metà di quest'ultima, durante l'elaborazione emerse il fatto che la presentazione e la critica del sistema di Schleiermacher presupponessero ovunque discussioni sulle questioni ultime della filosofia. Così la biografia venne accantonata fino all'apparire del presente libro, che mi risparmierà in seguito tali discussioni»⁸³. Com'è intuibile già dal senso di queste righe il problema fondamentale dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* era tutt'altro che semplice da circoscrivere: si trattava di render finalmente conto, da un punto di vista «*erkenntnistheorisch*», della complessità del *mondo storico-sociale* e del suo particolare *oggetto*. Come si distinguono, dal punto di vista del loro procedimento, scienze della natura e scienze dello spirito? Questa la grande questione da risolvere. Un nodo, questo, che né i grandi esponenti della *Scuola storica*, né Droysen, né tantomeno i vari Comte, Buckle e John Stuart Mill erano riusciti a districare e a cogliere in tutta la sua complessità. Al problema della distinzione tra scienze della natura e scienze della cultura aveva fatto cenno qualche anno prima anche l'herbartiano Hermann Paul nei suoi *Prinzipien der Sprachgeschichte* del 1880. Nessuno di loro però era riuscito a fissare le «basi fondative filosofiche delle scienze dello spirito» – come scriverà Dilthey – al saldo terreno di una «teoria della conoscenza». Qual è la connessione alla base dei giudizi dello storiografo così come del giurista o dell'economista? Cosa li accomuna? Com'è possibile, al fianco del prodigioso sviluppo delle scienze della natura, tutelare il lavoro delle scienze della società e proteggere la loro «configurazione indipendente»? O ancora: si può pensare

⁸² W. Dilthey, *Rede zum 70 Geburtstag*, in GS V, pp. 7 sgg.

⁸³ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in GS I, a cura di B. Groethuysen, vol. I, B. G. Teubner, Lipsia 1914, p. XX [tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2007, p. LXV].

al complesso delle scienze umane come a un tutto autonomo rispetto alle *Naturwissenschaften*? La risposta a tali ambiziosi quesiti centrava, al tempo stesso, il bersaglio della polemica: «[...] in opposizione ai metodi di un Mill e di un Buckle, che in una certa misura si accostano alle scienze dello spirito *da fuori* – notava Dilthey – si deve risolvere il compito in questo modo: giustificare le scienze dello spirito attraverso una teoria della conoscenza, legittimare e proteggere la loro configurazione indipendente, così come accantonare definitivamente la subordinazione sia dei loro principi che dei loro metodi a quelli delle scienze della natura»⁸⁴.

Del fatto che le *Geisteswissenschaften* vivessero ancora l'epoca della loro giovinezza, al pari della *Naturwissenschaft* nel tempo in cui questa era solo descrizione della natura, Dilthey era convinto già da molto tempo: «come l'intera natura corporea è dominata da leggi di movimento – aveva scritto sul finire degli anni '50 – così da leggi di movimento, sia pure, come è ovvio, essenzialmente diverse è dominata la vita spirituale»⁸⁵. Tale intuizione non poteva che provenire da Trendelenburg. Conciliando alcuni aspetti del realismo di Herbart con una ripresa di Aristotele e Kant, nelle sue *Logische Untersuchungen* Trendelenburg aveva infatti condotto nel 1840 la sua celebre critica alla prima triade hegeliana e al modo in cui Hegel, accostando i due poli statici dell'essere e del non-essere, fosse pervenuto al «divenire». Questa critica faceva perno proprio sull'idea di «movimento». Il moto rappresentava a giudizio di Trendelenburg l'unico vero elemento comune all'«essere» e al «pensiero»: nel primo caso, quanto ai corpi fisici, esso doveva essere inteso come l'aveva inteso Aristotele; nel secondo caso, invece, era stato Kant a descrivere al meglio la funzione del movimento all'interno del pensiero dimostrandone il ruolo cruciale nel procedimento conoscitivo alla base della concettualizzazione di tipo matematico⁸⁶. Ad ogni buon conto, sulla base di queste premesse, sino a che punto sarebbe stato possibile indagare quelle particolarissime «leggi del moto» che presiedono alle manifestazioni del mondo umano e che si nascondono, infinitamente aggrovigliate le une alle altre, nella sfera concreta della società e della storia? Questo era l'interrogativo che aveva assillato Dilthey già sulle pagine della «Preußische Zeitung» nei primi anni '60 dell'Ottocento, quando, in un

⁸⁴ *Ivi*, p. 109 [tr. it., p. 215].

⁸⁵ GS XVIII, p. 206 [tr. it. *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, cit., p. 45].

⁸⁶ Cfr. F. Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 40.

saggio dal titolo *Geschichte und Wissenschaft*, egli ebbe modo di criticare Buckle e il suo tentativo di trasformare la storia in una «scienza esatta», rivendicando a gran voce – sull'esempio di Ranke e Droysen – l'autonomia della sfera della conoscenza storica rispetto a quella delle scienze naturali. Il racconto storico – scrisse in quell'occasione – è un bisogno che «né attraverso l'arte, né attraverso la scienza» può essere interamente soddisfatto, poiché entrambe insufficienti a presentare i fatti così come sono accaduti: l'arte pone sulla nuda realtà un velo che la deve adornare e «trasfigurare», mentre la scienza ricerca una legge che soggiaccia al susseguirsi dei «fenomeni»⁸⁷. L'«empiria storica» richiede altre regole rispetto a quelle presupposte dalle scienze della natura, anche perché un'«empiria» senza i giusti metodi «cessa di essere scienza»: «Il metodo delle scienze empiriche, per come esse da due secoli sono applicate con così grande successo lo dobbiamo a Bacone. Egli prescrisse una gran quantità di regole, senza la cui osservazione non si sarebbe potuto giungere ad alcun risultato utile e sicuro. La conoscenza diretta [*Die Autopsie*] deve sostituire le convinzioni tramandate; le analogie della natura devono essere fatte valere contro le convinzioni degli uomini; l'osservazione attraverso gli strumenti deve sostituire la nuda esperienza dei sensi [...]. Tutte queste prescrizioni sono inapplicabili nel campo della storia. Non possiamo conoscere direttamente [*durch Autopsie kennenlernen*] le situazioni del passato, non possiamo scoprire attraverso alcun esperimento sotto quali condizioni un evento storico si sarebbe potuto non verificare»⁸⁸.

La prima tappa del lungo itinerario che condusse all'*Introduzione alle scienze dello spirito* è da considerarsi senz'altro il *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (1865). Un documento importante, soprattutto perché racchiude le basi metodologiche che avrebbero sostenuto la successiva ricerca di Dilthey intorno alla fondazione logico-conoscitiva delle *Geisteswissenschaften*. In quel caso si sarebbe parlato di «logica» nei termini di «teoria della conoscenza scientifica, delle sue forme e dei suoi metodi», come in fondo avevano già fatto Zeller e lo stesso Trendelenburg: le «scienze particolari» – aveva scritto quest'ultimo – ricercano con successo la strada che è loro propria, ma senza render conto della propria forma e dei propri metodi, un obiettivo, quest'ultimo, che è compito della logica» esaurire, in quanto essa sola può «osservare», «comparare» e portare a consapevolezza ciò che nel procedere delle scienze resta allo stato

⁸⁷ GS XVI, p. 100.

⁸⁸ *Ivi*, p. 105.

«inconsapevole»⁸⁹. Dilthey si era convinto quindi ben presto dell'importanza dell'«*Erkenntnistheorie*» quale campo specifico e autonomo della ricerca filosofica. Su questo avrebbe speso importanti parole nella *Prolusione* di Basilea del 1867, nella quale egli palesò non a caso anche la propria intenzione di riforma della filosofia kantiana, affermando a chiare lettere che «oltre i vari Hegel, Schelling e Fichte» la filosofia doveva assolutamente riprendere «la strada di Kant»⁹⁰.

Uno sguardo anche solo superficiale alla grande sfera delle scienze dello spirito conduce ad una prima e netta constatazione che vuole i «singoli uomini» essere gli elementi irriducibili di quell'enorme complesso di scienze che noi definiamo scienze dell'uomo. Fu questa la premessa à la Vico che apriva il primo volume dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, opera che, com'era uso nella pubblicistica scientifica del tempo, constava di due parti: l'una, più prettamente teorica; l'altra di respiro più strettamente storiografico. Nella prima Dilthey tentò di fornire una giustificazione teorico-scientifica all'intero complesso di scienze che compongono le *Geisteswissenschaften*, mettendo in luce il particolare metodo di conoscenza che le innerva e le accomuna, differenziandole al contempo dalle scienze naturali. Nella seconda egli avrebbe ripercorso invece le tappe del lungo declino della metafisica in Europa che portò al costituirsi e all'autonomizzarsi delle moderne scienze dell'uomo e della società: un grande risultato storico, quest'ultimo, ratificato con ufficialità nell'*Antrittsrede* all'«Accademia delle scienze» di Berlino del 1887, nella quale Dilthey stesso non esitò a dichiarare l'ormai avvenuto «crollo» di tutti i grandi «sistemi metafisici»⁹¹. Tornando al principio della questione, si diceva che gli uomini sono le «unità psico-fisiche» che costituiscono l'oggetto ultimo delle scienze storico-sociali, in quanto sono loro a dar vita alla storia, operando l'una sull'altra nell'intero «meravigliosamente intricato» della società. Orbene, il grande contributo della *Völkerpsychologie* (cui Dilthey però non avrebbe mai risparmiato critiche⁹²) aveva dimostrato come la valorizzazione dell'intera ricchezza dei fatti che

⁸⁹ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, vol. 1, cit., p. IV.

⁹⁰ GS V, p. 13. Di un ritorno a Kant e di una «nuova» critica della ragione Dilthey scriveva già nel 1859: cfr. *Der Junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, a cura di Clara Misch, Stoccarda, Teubner, 1960, pp. 80, 120. Sul kantismo di Dilthey cfr. M. Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura, significatività*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 56-73.

⁹¹ GS V, p. 11.

⁹² L'avrebbe, anzi, posta al fianco delle grandi filosofie della storia che dominavano la scena del suo tempo: quella hegeliana e quella positivista di Mill, Comte e Buckle. Cfr. il *Grundriss* del '65, in GS XX, pp. 30-31.

costituiscono l'intero complesso di quelle scienze dovesse spettare alla psicologia. La psicologia era di fatti ormai divenuta la disciplina fondamentale di quello che il grande Bacone aveva definito “*globus intellectualis*”. Di questo ci si andava convincendo sempre più in quegli anni. Il fisico e fisiologo kantiano von Helmholtz l'aveva ad esempio sostenuto in un intervento del 1862 nel quale prese posizione in qualità di prorettore dell'Università di Heidelberg nell'ambito delle vivaci discussioni sull'assetto da assegnare alle università tedesche, cui già figure illustri come il Kant del *Der Streit der Fakultäten* e i fratelli Humboldt avevano prestato la loro voce. «Se, ora – aveva scritto Helmholtz – percorriamo con lo sguardo la serie delle discipline scientifiche, considerando il modo in cui esse debbono trarre i propri risultati conclusivi, ci colpisce una profonda differenza che sussiste tra le scienze della natura e le scienze dello spirito. Le une possono, per lo più, svolgere i loro ragionamenti induttivi fino a poter elaborare in modo netto regole e leggi generali; le scienze dello spirito, invece, giudicano in prevalenza secondo una sensibilità psicologica»⁹³. A dispetto della grande venerazione nei confronti di Helmholtz (la sua «critica della ragione storica» dovrà molto alla riforma fisiologica dell'*a priori* elaborata da quest'ultimo) c'è da dire che Dilthey non avrebbe sottoscritto proprio *in toto* quelle righe. Pur essendo anch'egli fermamente convinto di poter guardare alla psicologia come all'unico e vero fondamento delle *Geisteswissenschaften*, infatti, Dilthey aveva sempre sostenuto che per ambire a un simile e importante ruolo nel campo delle scienze umane, quella nascente disciplina avrebbe dovuto sbarazzarsi del «metodo costruttivo» e matematizzante tipico dell'elaborazione scientifica fattane da Herbart, nonché dai vari Fechner, Wundt e dallo stesso Helmholtz, al fine di riconfigurarsi invece come una scienza puramente «analitica e descrittiva». Che cosa intendeva?

Avendo bene a mente la distinzione tra «psicologia esplicativa» e «psicologia descrittiva» formulata nel 1852 dall'herbartiano Theodor Waitz, Dilthey fu il principale sostenitore dell'idea che nello studio delle scienze dello spirito ci si sarebbe dovuti avvalere dell'ausilio di una «*Realpsychologie*» intesa non come scienza naturalistica, ma come scienza psico-antropologica capace di descrivere e analizzare l'individuo «vivente» (e non una sua semplice «astrazione») nella sua interazione con la «società» e il «mondo esterno». «[La psicologia esplicativa] – ricorderà nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* del

⁹³ H. v. Helmholtz, *Sul rapporto tra le scienze della natura e la totalità della scienza*, in *Opere*, a cura di V. Cappelletti, Utet, Torino 1967, pp. 352-353.

1894 – non ha affatto per oggetto l'intera e piena natura umana e il nesso dei suoi contenuti. Ecco perché in un'epoca in cui questi limiti della psicologia esplicativa si presentavano ancor più crudi di quanto non appaiono oggi, io vi contrapposi il concetto di una psicologia concreta»⁹⁴. A conti fatti il motivo delle riserve nei confronti del «metodo costruttivo» difeso da Herbart e dagli herbartiani, così come dai protagonisti della psicologia scientifica nella Germania di metà Ottocento, era certo ben comprensibile. Avrebbe potuto forse la scienza fondamentale tra le «*Geisteswissenschaften*» adoperare un metodo concepito per trasferire nella vita psichica il procedimento tipico della costruzione ipotetica scientifico-naturale? Ovviamente per Dilthey non poteva essere così: una simile confusione di metodi avrebbe minato l'intero edificio del proprio tentativo di fondazione delle scienze dello spirito, che poggiava sulla concreta possibilità di dotare le scienze umane di un proprio e peculiare metodo scientifico. Un metodo che, a questo punto, andava ricercato su basi ben diverse.

Per intendersi, già molto prima delle *Ideen* e dei *Contributi allo studio dell'individualità*, cioè dei suoi principali scritti psicologici degli anni '90, era già abbastanza chiaro cosa Dilthey pensasse dello studio dei fenomeni della coscienza. Nel già citato *Grundriss*, preparando quello che sarebbe divenuto il “calco originale” sul quale poi modellare la classificazione dell'*Einleitung*, Dilthey sembra già ampiamente convinto del fatto che gli «eventi psichici» abbiano un modo tutto loro e particolare di darsi alla coscienza. «Le scienze della natura e dello spirito [*Wissenschaften des Geistes*] hanno oggetti eterogenei, diversi non in se stessi ma nel modo in cui si danno a noi»⁹⁵. Molto tempo prima che uscisse la *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874) di Brentano – altro grande testo-chiave nella lotta contro la psicologia naturalistica di fine Ottocento – Dilthey aveva infatti riflettuto sullo statuto dei fatti psichici e sul fatto che essi potessero darsi al soggetto conoscente in un modo diverso da quello degli oggetti esterni, in un modo particolare e *immediato*, che, stando al cosiddetto «principio di fenomenicità», sarebbe potuto

⁹⁴ GS V, p. 156 [tr. it. *Idee per una psicologia descrittiva e analitica*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., p. 367]. Si vedano per questo anche le *Untersuchungen über die Geschichte des Naturrechts* del 1874 (GS XVIII, p. 54) e, sui rapporti di Dilthey con la psicologia esplicativa, l'ottima ricostruzione di M. Failla, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 67-102. Quanto ai punti di contatto con il coevo tentativo di Natorp di una nuova fondazione metodica e anti-naturalistica della psicologia cfr. gli scambi epistolari pubblicati in H. U. Lessing, *Briefe an Dilthey anlässlich der Veröffentlichung seiner «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie»*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», III (1985), pp. 200-204.

⁹⁵ Cfr. GS XX, 19, 125.

essere esperibile e descrivibile: «Questo principio della fenomenicità ha un nucleo positivo. Ogni oggetto, così come ogni sentimento è dato come fatto della coscienza. Questo significa che viene attribuita esistenza ad ogni cosa che io così vivo e sperimento in me»⁹⁶. In questa formulazione è racchiusa la chiave di volta della distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito che Dilthey avrebbe poi esposto nel 1883. «Da ciò scaturisce la diversità tra il nostro rapporto con la società e quello con la natura. Gli stati di fatto della società sono per noi comprensibili da dentro, li possiamo ricalcare in noi, fino a un certo punto, sul fondamento della percezione dei nostri stati, e con amore e odio, con gioia appassionata, con l'intero gioco dei nostri affetti accompagniamo intuitivamente la rappresentazione del mondo storico. La natura è per noi muta [...]. Essa è infatti per noi solo qualcosa di esterno, non un interno. La società è il nostro mondo»⁹⁷.

In queste righe c'è il senso più profondo della riforma diltheyana del kantismo. Se per Kant non si danno «fenomeni» per la scienza fisica al di fuori delle intuizioni *a priori* di spazio e di tempo, si può dire invece che per Dilthey non si dà alcun «fatto spirituale» alla nostra esperienza del mondo sociale, al di fuori delle «unità psichiche» che costituiscono l'oggetto della psicologia. È da lì, da quelle unità psichiche, infatti, che traggono origine le varie ed infinite espressioni [*Ausdrücke*] che costellano la vita del mondo sociale. Da un sorriso appena accennato, al frammento di un papiro o di un antico tempio greco, sino a un trattato di filosofia o ad una Costituzione: noi siamo immersi e circondati da un numero indefinito di espressioni umane, che siamo in grado di studiare in quanto manifestazioni della «vita storica» – come Dilthey dirà negli *Studi sulla costruzione del mondo storico* e in altre pagine del primissimo Novecento – in virtù della comune «struttura psichica» che ci lega a tutti gli altri uomini, ovviamente, anche a quelli che ci hanno preceduto in epoche assai remote e lontane nel tempo. È in virtù di questa “comunanza” che siamo in grado di comprendere [*Verstehen*] e rivivere [*Nacherleben*] i processi psicologici da cui quelle stesse espressioni hanno avuto origine e che riusciamo a interpretare, dunque, qualsiasi fatto spirituale si dia alla nostra esperienza. Ora, fornire una giustificazione e legittimità alle scienze che si occupano di questi particolari oggetti (analoga a quella fornita da Kant nella prima *Critica* alla scienza newtoniana della natura) vuol dire quindi per Dilthey tornare al kantismo, ma per

⁹⁶ Vedi la *Breslauer Ausarbeitung* in GS XIX, p. 61.

⁹⁷ GS I, p. 36 [tr. it., p. 69].

ridefinirlo. Detto in altri termini, per render conto delle condizioni di possibilità dei “fatti dello spirito” v’è bisogno di concepire un tipo di esperienza ben più ampia di quella che reggeva la struttura dell’*Estetica trascendentale*, un’esperienza svincolata dagli schemi del «rigido» *a priori* kantiano. I tempi erano maturi per liberare infatti il grande e variegato regno dell’«esperienza interna» dalle regole che presiedono alla costituzione del «*fenomeno*» kantiano: il grande errore, «l’errore fondamentale di Kant sta nell’estensione del concetto di fenomeno alle esperienze interne»⁹⁸. Un tentativo, quello di dichiarare finalmente l’autonomia del vasto continente dell’esperienza interna, che per Dilthey – e fin nei suoi ultimi saggi – avrebbe avuto nella realtà elementare del «vissuto di coscienza» [*Erlebnis*] il proprio centro e cardine. A prender vita tra le pieghe della sua «critica della ragione storica», della sua «*Kritik*» cioè della facoltà dell’uomo di conoscere «se stesso, la società e la storia da lui create», sarebbe stata quindi la sagoma dell’«uomo intero» nella pienezza dei suoi sentimenti e delle sue volizioni, in tutta la sua storicità. «Nelle vene del soggetto cosciente che Locke, Hume e Kant costruirono non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero. Ma lo studio della storia e della psicologia dell’uomo intero mi condussero a mettere quest’ultimo, nella molteplicità delle sue forze, quest’essenza volente, senziente e rappresentante, anche alla base della spiegazione della conoscenza e dei suoi concetti (come mondo esterno, tempo, sostanza, causa) [...]. Non è l’assunzione di un rigido *a priori* della nostra facoltà di conoscenza, ma solamente una storia dello sviluppo che prenda avvio dalla totalità della nostra essenza, a poter rispondere alle questioni che abbiamo esigenza di porre alla filosofia»⁹⁹. A Dilthey questa ambiziosa riforma della problematica kantiana in direzione di un suo ampliamento psico-fisiologico sarebbe costata cara. Oltre che al fuoco delle critiche della Scuola del Baden di Windelband e Rickert, la sua «critica della ragione storica» avrebbe infatti offerto il fianco alle dure accuse di relativismo e di irrazionalismo mossegli tra gli altri da Husserl, Lucàks e Heidegger: cioè da una schiera di autori che con lui sentirono la profonda esigenza di mettersi in dialogo, ma che – suo malgrado – furono tra le voci più autorevoli e influenti del Novecento filosofico europeo.

⁹⁸ GS XIX, p. 216.

⁹⁹ GS I, p. XVIII; [tr. it., p. LXI].

4. Alle origini del neokantismo del Baden

Nel ricordare la grande eredità di filosofo e storico della filosofia del suo maestro, è stato Heinrich Rickert a fissare nel 1915, meglio di chiunque altro, i due fondamentali indirizzi che animarono la «filosofia dei valori» di Windelband a cavallo tra Otto e Novecento. Al particolare tipo di «*Problemgeschichte*» praticata dal suo maestro, in quelle che furono rilevanti opere storiografiche come la *Storia della filosofia moderna dal Rinascimento a Kant* o il libro su *Platone*, egli riconobbe un'attenzione e un impegno particolare, contro ogni materialismo e tendenza relativistica, per alcuni dei problemi sempre risorgenti nel pensiero filosofico occidentale. Sull'altro versante, quello più propriamente teorico, invece, Rickert tenne a ricordare come Windelband fosse stato davvero uno dei primi a sentire l'urgente esigenza di una separazione tra filosofia e psicologia empirica o, per meglio dire, tra logica e psicologia¹⁰⁰. Le leggi logiche si trovano in un rapporto di dipendenza dalle leggi di associazione psichica? Fu questo il grande macigno, il tema “rovente” (soprattutto per i sostenitori della psicologia scientifica alla metà del XIX secolo) sul cui terreno si può dire si sia giocato, in ultima istanza, anche lo scontro tra Windelband e Dilthey in merito alla distinzione tra *Geist-* e *Naturwissenschaften*. Vediamo in che senso, ma andando per ordine.

Windelband (1848-1915) si era formato nelle Università di Jena e di Gottinga durante gli anni '60 dell'Ottocento, lavorando a stretto contatto con uno storico della filosofia, l'ex-hegeliano Kuno Fischer, e con Hermann Lotze, con il quale conseguì l'abilitazione proprio a Gottinga il 7 aprile del 1870¹⁰¹. Avrebbe insegnato all'Università di Zurigo, dove fu successore di Wilhelm Wundt, per poi trasferirsi a sud-ovest, alla volta di Friburgo, Strasburgo e infine Heidelberg. Si può dire siano state due le armi con le quali il futuro capofila del neokantismo del Baden avrebbe

¹⁰⁰ Cfr. H. Rickert, *Wilhelm Windelband*, J. C. B. Mohr, Tubinga 1915, pp. 2-44. Sullo «psicologismo» nel dibattito filosofico scientifico in Germania tra Otto e Novecento si può guardare alla documentatissima ricostruzione di M. Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, New York 2006, così come al pregevole libro di P. Engel, più orientato però agli sviluppi novecenteschi della questione, *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino pp. 3-44.

¹⁰¹ Così Lotze scrisse nel suo *Gutachten*, non nascondendo peraltro un certo distacco rispetto ad alcuni esiti teorici della tesi dottorale di Windelband dal titolo *Die Lehre vom Zufall*: «Benché io non possa dividerne a pieno i risultati, devo riconoscere che si tratta di un lavoro approfondito, accurato e ben scritto» (H. Lotze, *Briefe und Dokumente*, a cura di R. Pester, con una introduzione di E. W. Orth, K & N, Würzburg, 2003, p. 546).

tentato di ratificare in modo definitivo quel difficoltoso e complesso divorzio tra leggi logiche e psicologia: 1. la logica della validità di Lotze; 2. un'attenta lettura dell'opera di Kant. Partendo proprio da quest'ultimo punto, può servire prender le mosse da quel che Windelband ribadì in più d'un occasione, e non solo nella *Rektoratsrede Storia e scienze naturali* del 1894, affermando che «Kant ha compiuto la separazione di metodo tra filosofia e psicologia». Era giunto il momento di riaffermare con forza quella separazione.

Che fosse stata la grande monografia di Fischer dedicata al filosofo di Königsberg nel 1860 a mettere Windelband in contatto con i principii della filosofia critica è quasi scontato¹⁰². Nel saggio del 1873 *Sulla certezza della conoscenza (Über die Gewissheit der Erkenntnis)*, discusso per la *venia docendi*, l'allievo di Fischer dimostrò già di aver più che meditato alcuni brani canonici della *Critica della ragion pura*, così come altri passaggi della *Logica*, pubblicata da Jäsche nel 1800, nei quali Kant dava un'idea dell'intricata matassa che avvolgeva al suo tempo i rapporti tra logica e psicologia: «È vero che alcuni logici presuppongono nella logica principi *psicologici*. Ma introdurre principi del genere in logica è altrettanto assurdo quanto derivare la morale dalla vita. [...] nella logica la questione non verte su regole *contingenti* ma su regole *necessarie*: non su come pensiamo ma su come dobbiamo pensare»¹⁰³. Questo è Kant, ma in quel suo saggio giovanile Windelband affermava ugualmente non solo che la psicologia mira a elaborare delle «leggi» in grado di descrivere in che modo, stando ai meccanismi di associazione, qualcosa «viene pensato», ma anche che le «leggi della logica» fanno tutt'altro: cioè prescrivono il modo in cui qualcosa «deve essere pensato». È in questo stesso sforzo di sgombrare il campo della logica da possibili interferenze psicologiche che egli avrebbe sempre riconosciuto, d'altronde, la grandezza di Kant, il quale «superando con un lavoro mentale indicibilmente difficoltoso e complicato i pregiudizi della filosofia del suo

¹⁰² Lo ammise del resto lo stesso Windelband, molti anni dopo, ricordando come il *Kant* pubblicato da Fischer nell'ambito della sua monumentale e fortunatissima *Storia della filosofia moderna*, avesse dato una base e un fondamento «incrollabili» per la comprensione non solo di Kant, ma di tutta la filosofia tedesca del XIX secolo. Cfr. W. Windelband, *Kuno Fischer und sein Kant*, «Kantstudien», II, 1899, p. 9. È certo singolare che il titolo dell'articolo di Windelband riecheggiasse quello di segno totalmente opposto con cui Trendelenburg aveva risposto alle critiche di Fischer in merito al proprio libro del '43 *Die Logische Frage in Hegel's System*; si ricorderà come in seguito a quella pubblicazione si fosse accesa tra i due una contesa che riguardò anche, e soprattutto, alcuni principi ultimi della filosofia di Kant: su questo K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, cit., pp. 257-272. In occasione dell'ottantesimo compleanno di Fischer, Windelband curò anche una grande opera in due volumi per fare il punto sulla situazione della filosofia in Germania alla svolta del nuovo secolo: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, 2 voll., Heidelberg, 1905.

¹⁰³ I. Kant, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 8.

tempo, arrivò a comprendere come sia del tutto indifferente per il valore di verità di una rappresentazione il processo naturale e necessario di come essa sia nata. Il modo e la via con cui noi secondo le leggi psicologiche o come individui o come popolo o come genere umano giungiamo a costruire determinate rappresentazioni e a credere nella loro giustezza non decide nulla quanto alla loro verità in senso assoluto. [...] la filosofia indaga non che cosa li abbia prodotti, ma su che principi si fondino: essa non è una spiegazione ma una critica»¹⁰⁴.

Al fianco di quella prima e generalissima distinzione tra logica e psicologia tratteggiata nel '73, come si è visto sotto l'egida di Kant, faceva capolino però un'ulteriore e tutt'altro che banale precisazione che avrebbe avuto fecondissimi sviluppi nella «filosofia dei valori». Le leggi della logica – chiosava Windelband – non sono chiaramente né una *parte* del «meccanismo psicologico», né tantomeno rappresentano lo *scopo* da raggiungere attraverso il «flusso di rappresentazioni» [*Vorstellungverlauf*]: esse sono le «forme generali» sotto le quali può essere guidato il processo psichico al fine di raggiungere un determinato scopo. Le leggi della logica non sono «leggi naturali», ma «leggi di scopo» [*Zweckgesetze*], cioè «norme»¹⁰⁵. Andava già delineandosi così la profonda e radicale frattura tra «*Sein*» e «*Sollen*» che avrebbe segnato l'intera ossatura della «filosofia dei valori» a cavallo tra Otto e Novecento, non solo nei lavori degli allievi diretti della Scuola del Baden, Rickert ed Emil Lask, ma anche nelle tante ramificazioni, non ancora attentamente sondate, che essa sperimentò alle origini del 'secolo breve'¹⁰⁶. A

¹⁰⁴ W. Windelband, *Was ist Philosophie*, in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie* [1884], Eschborn, Klotz 1996, pp. 23-24 [tr. it. *Che cos'è filosofia?*, in *Preludi*, a cura di R. Arrighi, Bompiani 1947, pp. 50-51].

¹⁰⁵ W. Windelband, *Über die Gewissheit der Erkenntnis. Eine psychologisch-erkenntnistheoretische Studie*, Henschel, Berlino 1873, p. 64. Tuttora al vaglio risulta l'ipotesi che vedrebbe una prima fase "relativista" nel pensiero di Windelband, ipotesi che sarebbe suffragata da alcuni toni dell'articolo del '75 *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*, con il quale egli intervenne sulla «Zeitschrift» di Lazarus e Steintal, solo pochi anni prima di comporre il manifesto della «filosofia dei valori» *Che cos'è filosofia?*: su questo punto, dopo Köhnke, è tornato nuovamente G. Hartung, *Ein Philosoph korrigiert sich selbst – Wilhelm Windelbands Abkehr vom Relativismus*, in A.a.V.v., *Wilhelm Windelband (1848-1915)*, a cura di P. König, O. Schlaudt, Königshausen & Neumann, Würzburg 2018, pp. 45-60.

¹⁰⁶ Non vanno dimenticate al riguardo alcune importanti pagine della *Filosofia del denaro* del 'relativista' Georg Simmel, ma anche Lukàcs, che aveva ascoltato Windelband ad Heidelberg (e chissà quanto rimuginato nelle pagine di *Che cos'è il marxismo ortodosso?*), così come Max Weber o, in Italia, gli stessi esordi del neoidealismo di Croce. Criticando il metodo dialettico Lukàcs scrisse: «I fatti 'puri' delle scienze della natura sorgono, cioè, trasponendo realmente o idealmente un certo fenomeno della vita in circostanze nelle quali i suoi caratteri conformi a legge possono essere indagati a fondo senza l'intervento perturbatore di altri fenomeni. [...] La non scientificità di questo metodo [il metodo dialettico], apparentemente così scientifico, risiede dunque nel fatto che esso non tiene conto e trascura il *carattere storico* dei fatti che si trovano alla sua base» (G. Lukàcs, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, pp. 8-9).

sostenere quella scissione tra *natura* e *norme*, in merito alla quale – occorre dirlo – anche Herbart era già stato chiaro, oltre all'autorità di Kant v'erano alcune significative riflessioni di Lotze.

Successore di Herbart alla cattedra di Gottinga, Lotze si era posto nella *Logik* del 1843 il problema di giustificare l'autonomia della sfera logica rispetto alla psicologia ed alla ontologia, affrontando come grandi bersagli polemici, nel primo caso, Herbart, nel secondo, ovviamente, Hegel. Navigando tra le due Scilla e Cariddi della psicologia e della metafisica bisognava sgombrare il campo dagli equivoci e giustificare su basi scientifiche l'autonomia delle forme di connessioni logiche, e dalle leggi di associazione psichiche, e dal suo radicale sbocco idealistico nella metafisica. «Il significato delle forme logiche – si legge in un suo lungo brano del '43 – consiste nel *sensu* delle connessioni in cui si deve condurre il contenuto del nostro mondo di rappresentazioni; anche in ciò che il pensiero asserisce o impone, dopo o durante l'atto del pensare, ma non in ciò che sta dietro, in quanto condizione generativa della sua realtà peculiare. Certamente si devono dare condizioni di questo tipo [...]. Piuttosto, la necessità con la quale, generalmente parlando, il pensiero segue inconsciamente quelle regole del suo procedimento – che la riflessione successiva enuncia come principi consapevoli – deve essere una conseguenza inevitabile della natura della mente la cui ricerca compete alla psicologia». Parlando di quelle «regole» del pensiero, Lotze intendeva i principi generali dotati di *validità* universale che operano come presupposti consci o inconsci di qualsiasi indagine scientifica, finanche appunto quelle riguardanti le origini e la *genesì* della nostra conoscenza. Come proseguiva nel § 332 del *Libro III* della *Logica*: «Deve essere chiaro – che una teoria dell'intuizione sensibile o empirica sull'origine del pensiero e della conoscenza non può né dimostrare né confutare il principio di identità o del terzo escluso; essa in ogni passaggio, li richiede entrambi per le sue inferenze»¹⁰⁷. La logica rappresenta un regno a sé che peraltro affonda le proprie radici nel mondo etico e in una sfera teleologica che ha che fare con i fini ultimi della conoscenza. Quest'idea avrebbe segnato a fondo anche l'orientamento della scuola del Baden. Ma come Windelband avrebbe giustificato quel concetto di «*validità*» introdotto dall'autore del *Mikrokosmos* e che, riattualizzato durante la prima metà degli anni

¹⁰⁷ R. H. Lotze, *Logica* [2° ed. 1880], a cura di F. De Vincenzis, pref. di S. Poggi, Bompiani, Milano 2010, pp. 1039-1041. Sul contributo di Lotze alla genesi del concetto di «valore» elaborato da Windelband cfr. in particolare T. Kubalica, *Wahrheit, Geltung und Wert. Die Wahrheitstheorie der Badischen Schule des Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 14-16. Per un inquadramento critico di Lotze e della sua *Logica* B. Centi, *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore di R. H. Lotze*, Guerini, Milano 1993, pp. 179-212.

'80 dell'Ottocento, divenne il pretesto che avrebbe innescato la discussione con Dilthey in merito allo statuto e ai metodi delle «scienze umane»?

Siamo di fronte alla chiave di volta dell'intera discussione tardo-ottocentesca sulle «scienze dello spirito». Al fine di giustificare da un punto di vista *erkenntnistheoretisch* l'autonomia delle scienze umane occorrerà infatti risolvere la grande alternativa tra ricorso alla psicologia o riferimento a valori eternamente validi. Ecco riproposta, seppur in un altro e diverso contesto, la discussione sui rapporti tra psicologia e criticismo che aveva sin da subito conquistato la scena della discussione intorno alla *Critica della ragion pura*. Per chiarire in che modo essa avesse condizionato l'immediata ricezione dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* non si può non partire da qui, vale a dire dalle parole con cui Windelband inaugurò nel 1883 il primo atto della sua disputa con Dilthey culminata anni dopo nel famoso discorso *Storia e scienze naturali* del 1894: «Una “critica della ragione storica” è impresa assai lodevole ma deve essere appunto una critica e come tale ha bisogno di un'unità di misura». *Metodo critico o genetico?* è il saggio apparso nella prima edizione dei *Praeludien* del 1883 nel quale Windelband tracciò un primo e compiuto profilo della «filosofia dei valori», offrendo al tempo stesso una prima risposta 'a caldo' al nucleo dei problemi sollevati dall'*Einleitung* di Dilthey, nel quadro di una più ampia discussione riguardante i principi e il significato della filosofia di Kant. Principale obiettivo polemico di quell'intervento fu il malinteso «psicologista» che sin dai primi dell'Ottocento aveva dirottato la filosofia kantiana sui binari che furono dei vari Herbart e Beneke o di quanti altri, come ad esempio Fries, ritennero che la filosofia di Kant poggiasse essenzialmente su basi psicologiche e che una migliore psicologia avrebbe potuto correggerne gli errori¹⁰⁸. La «critica della ragione storica» di Dilthey, in questo anticipata dalla *Völkerpsychologie* di Lazarus e Steinthal, non era stata che l'ultima manifestazione di quel più che decennale equivoco: riponendo nello studio della psicologia qualcosa come la condizione universale e necessaria di quella particolare esperienza che si può fare dell'uomo, della società e della storia, Dilthey, in particolare, aveva a radicalmente travisato il significato del metodo kantiano. Per comprendere cosa intendesse Windelband con questo *j'accuse*, basterebbe volgersi a ciò che lo stesso Dilthey avrebbe detto a proposito della teoria

¹⁰⁸ Il termine «psicologismo» fu coniato e utilizzato dall'hegeliano Erdmann contro Beneke nel libro *Die deutsche Philosophie nach Hegel's Tode* del 1866. Una delle prime più approfondite e mirate critiche a questa impostazione provenne proprio da Windelband, il quale lo avrebbe accostato ai vecchi «sistemi metafisici» nella sua *Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, vol II, *Von Kant bis Hegel und Herbart*, Breitkopf und Härtel, Lipsia 1880, p. 387.

della conoscenza come «psicologia in movimento» o a quello che avrebbe scritto in merito al significato di “trascendentale”, chiarendo la propria posizione qualche anno dopo, proprio in risposta a Windelband: «Kant foggì per questi processi discorsivi di pensiero che includono le immagini di oggetto, date nella percezione esterna, nella connessione dei nostri fatti di coscienza, un nome specifico. Chiamò questo tipo di ricerca *trascendentale*. Accettiamo per buona l'espressione, benché essa assuma in questo contesto un significato molto più ampio, giacché oggi questa riflessione trascendentale entra naturalmente in rapporto con la psicologia e la psicofisica delle rappresentazioni d'oggetto»¹⁰⁹.

Restringendo sempre più il *focus* sull'oggetto della contesa, si può dire che per Windelband il grande errore di Dilthey era stato proprio quello di appiattare i problemi dell'*Erkenntnistheorie* sul piano delle ricerche psicologiche e fisiologiche sulla percezione, e di accettare, di fatto, la possibilità che la filosofia potesse offrire una spiegazione «genetica» delle categorie kantiane. Questa era stata la pista seguita da molti herbartiani durante la seconda metà dell'Ottocento, questo fu, di fatto, il nerbo della «*Kritik*» elaborata da Dilthey per far fronte al problema della storicità, sia del soggetto conoscente, sia del particolare oggetto della conoscenza storica. L'unico e vero compito della filosofia – gli avrebbe ribattuto Windelband nel '83 – non è quello di dedurre *geneticamente* gli assiomi dai fatti di coscienza, ma quello di verificare la *validità* degli assiomi, quale condizione trascendentale di ogni valutazione: «È questo il punto in cui la concezione genetica e la concezione critica della filosofia si separano l'una dall'altra. Per il metodo genetico gli assiomi sono principi effettivi formati nell'evoluzione dei pensieri, dei sentimenti, delle volizioni umane, che in questa evoluzione stessa hanno raggiunto una validità pratica; per il metodo critico invece gli assiomi – del tutto a prescindere dal loro effettivo riconoscimento pratico – sono norme che devono valere quando si parta dal presupposto che il pensiero vuole realizzare in modo universalmente approvabile il fine d'esser vero, il volere il fine d'essere buono, il sentire e il fine di cogliere la

¹⁰⁹ W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, in GS V, pp. 241-247 [tr. it., *Contributi per lo studio dell'individualità*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 457-452]. Per approfondire la polemica con Windelband e Rickert cfr. R. A. Makkreel, *Wilhelm Dilthey and the Neokantians: On the Conceptual Distinctions between Geisteswissenschaften and Kulturwissenschaften*, in *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, a cura di R. A. Makkreel, S. Luft, Bloomington, Indiana University Press, 2010, pp. 253-271. Ora si veda anche S. Luft, *Dilthey's Kritik an der Wissenschaftstheorie der Neukantianer und die Konsequenzen für seine Theorie der Geisteswissenschaften. Das Problem des Historismus*, in A.a. V.v., *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*, cit., pp. 176-198.

bellezza»¹¹⁰. La «critica della ragione storica» aveva in sostanza relativizzato a tal punto la funzione dell'*a priori* kantiano da far perdere di vista qualsiasi «unità di misura». Possibile immaginare una classificazione nella quale le scienze dello spirito facciano perno su di un criterio mobile come quello offerto dallo studio della psicologia? Possibile pensare alla psicologia come all'unico vero *a priori* delle scienze storico-sociali? O piuttosto la fonte della legittimità delle scienze umane andava ricercata in un principio fisso, un principio di valore appunto? Ma in tal caso cosa sarebbe il valore? E quali sono gli *assiomi* di cui la filosofia sarebbe chiamata a verificare la «validità» [*Geltung*]?

Su questo, ancor prima che nel *Che cos'è filosofia?*, in *Metodo critico o metodo genetico?* Windelband avrebbe offerto interessanti osservazioni. La conoscenza umana – scriveva in quell'occasione – si muove tra due poli: quello delle «singole sensazioni» e quello degli «assiomi»; tutti i principi che le singole scienze formulano e dimostrano non sono nient'altro che membri intermedi, ottenuti per via logica, tra assiomi e sensazioni: né i soli assiomi, del resto, né le sole sensazioni basterebbero per sé a dimostrare alcunché. Si prendano, a mo' di dimostrazione, le proprietà del triangolo piano. Esse possono essere dedotte dagli assiomi della geometria, ma solo soltanto ricorrendo all'idea di triangolo: nessuna necessità puramente logico-analitica può trarre *dai soli assiomi* il concetto di triangolo. Ebbene, uno dei problemi fondamentali degli assiomi è questo: cioè che non posso essere dimostrati «deduttivamente», poiché sono il punto di partenza di ogni deduzione, e al contempo non possono essere dimostrati «induttivamente», in quanto ciò richiederebbe qualcosa di ancor più generale¹¹¹. In questo senso – concludeva Windelband – la filosofia ha solo due possibili vie da imboccare: o quella di dimostrare l'*effettiva* validità degli assiomi, e di dimostrare quindi come quella validità sia l'unica vera condizione trascendentale di una determinata conoscenza, oppure quella di dimostrare che nel processo reale del pensare, del volere, del sentire questi assiomi vengono effettivamente riconosciuti come validi. *Tertium non datur*: la filosofia è per questo la «*scienza critica dei valori universalmente validi*» e il suo *problema* è quello della «*validità degli assiomi*». Sia detto per inciso, gli assiomi a cui pensa Windelband e dei quali la filosofia sarebbe chiamata a verificare la validità non sono altro che i «giudizi sintetici *a priori*» individuati da Kant nelle tre *Critiche*,

¹¹⁰ W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode*, in *Präludien*, cit., p. 257 [tr. it., pp. 136-137].

¹¹¹ *Ivi*, pp. 255-256; [tr. it., pp. 135-136].

rispettivamente nei tre campi della «Logica», dell'«Etica» e dell'«Estetica». Il loro «valore», invece, sarebbe «l'incarnazione [*Inbegriff*] delle connessioni e relazioni che si trovano tra gli essenti», ovvero, come Windelband affermerà nel saggio del 1912 su *I principi della logica*: «Il regno del valore è in sé la forma e l'ordine in cui l'esistente [*das Seiende*] sta»¹¹².

Tornando alla «poco felice» distinzione tra scienze naturali e scienze dello spirito proposta nell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* da Dilthey, la questione era molto più semplice: nella *Rektorsrede* tenuta all'Università di Strasburgo nel '94, Windelband affermò né più né meno di non trovarvi «alcuna consistenza dal punto di vista sistematico». Ma qual era il motivo al fondo di questi dubbi? Chiaro: la psicologia e il ruolo troppo «ambiguo» assegnatole nell'*Einleitung*. L'esperienza dei primi studi in psicologia svolti da Windelband a Gottinga, sotto la grande influenza della *Psychologie* di Herbart (il cui nome, malgrado le critiche di Lotze, godette sempre di una notevole reputazione in quell'università) non può in tal senso essere trascurata. Essi avevano a fondo segnato Windelband, tanto quanto la lettura di Wundt o di herbartiani come Volkman e Drobisch. Com'era stato per tutti quei nomi illustri, anche per Windelband la psicologia non aveva a quel tempo che un solo e unico destino davanti a sé: quello di svilupparsi essenzialmente su basi naturalistiche, cioè come una sorta di *pendant* della scienza fisica¹¹³. Quella nuova disciplina, una delle «più giovani» figlie della filosofia, che con grande tenacia e «da quasi un secolo» aveva combattuto con successi alterni per la propria «autonomia», aveva infatti la necessità di costituirsi come una «scienza esatta»: come la scienza esatta delle «leggi» attraverso cui «si legano reciprocamente le nostre rappresentazioni». «Noi consideriamo le leggi della natura come le forme generali e necessarie degli accadimenti empirici [*empirischen Geschehens*]] – chiarì Windelband nel '73 – e «la moderna psicologia parte da questo, cioè dalla ricerca di quelle forme generali e necessarie sotto le quali si compie il corso delle rappresentazioni [*Vorstellungverlauf*]]»¹¹⁴. Le leggi psicologiche equivalgono, quindi, alle leggi

¹¹² W. Windelband, *Die Prinzipien der Logik*, in *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, a cura di A. Ruge, Tübinga 1912, p. 53.

¹¹³ Wilhelm Wundt fissò nei suoi *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* e poi nel *Grundriss der Psychologie* i tre futuri compiti da assegnare alla psicologia scientifica: 1. analizzare i processi composti, 2. mettere in luce le connessioni tra gli elementi trovati mediante l'analisi, 3. investigare le leggi che presiedono alla nascita di tali connessioni (trad. it. *Compendio di psicologia*, Clausen, Torino 1900, p. 20).

¹¹⁴ W. Windelband, *Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung*, Breitkopf & Härtel, Lipsia 1876, p. 7 e poi Id., *Über die Gewissheit der Erkenntnis*, cit., p. 61.

naturali degli eventi psichici e il loro oggetto non è altro che quel «meccanismo dell'anima» cui già Herbart – e in più occasioni anche Lotze (si pensi alla *Medicinischen Psychologie oder Physiologie der Seele* del 1852 o alla *Logica* del '43) avevano fatto cenno riferendosi alla sfera delle cosiddette «apparizioni interne»¹¹⁵. Per questa, e per tante altre ragioni, come potrebbe la psicologia ambire a divenire il «fondamento» delle scienze umane, se essa presenta da capo a fondo il «comportamento metodologico» tipico delle scienze naturali?¹¹⁶ Guardare al suo oggetto può certo indurre a considerarla una scienza dello spirito, ma, considerando il suo «comportamento metodologico» – chiarirà Windelband nel '94 – la psicologia è dall'inizio alla fine una scienza naturale poiché elabora e raccoglie dei «fatti» al fine di intendere la 'conformità' alle leggi cui quei fatti sono sottoposti. Non si può negare che su questo punto Dilthey si sarebbe trovato d'accordo: fu, del resto, proprio per evitare una simile aporia che egli avrebbe coltivato l'idea e il progetto di una psicologia scientifica di carattere «analitico» e «descrittivo» capace di fungere da unico e autentico fondamento delle scienze umane. Cosa pensare dunque di questo suo ultimo grande e incompiuto sforzo? All'indomani del cosiddetto *Lamprecht-Streit* che riaprì l'annosa questione dei rapporti tra storia e psicologia alle soglie del Novecento, Windelband sarebbe stato chiarissimo in proposito, affermando che «la psicologia di cui ha bisogno lo storico – come si leggerà nell'*Einleitung in die Philosophie* del 1914 – è qualcosa di totalmente diverso: è la psicologia della vita di tutti i giorni, la psicologia della conoscenza e della comprensione dell'uomo, la psicologia dei poeti e dei grandi uomini di stato – questa psicologia che nessuno può imparare o insegnare [...]. Questa psicologia è un'arte, non una scienza»¹¹⁷.

Tutto, com'è ovvio, non poteva non condurre al cuore del problema e cioè al richiamo di Dilthey alla «percezione interna» quale modo specifico di conoscenza. Oltre a risultare anch'esso abbastanza vago, agli occhi di Windelband quell'idea privilegiava l'utilizzo di un «principio oggettivo» di classificazione, vale a dire una distinzione fondata sugli «oggetti» della conoscenza («*natura esterna*»/«*natura interna*»), cui Dilthey non si era preoccupato di affiancare una più precisa distinzione

¹¹⁵ Cfr. su questo l'accuratissima ricostruzione di H. Grendlach, *Windelband und die Psychologie*, University Publishing, Heidelberg 2017, pp. 24-25.

¹¹⁶ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*, Strassburg, Heitz & Mündel 1894, p. 9 [tr. it. *Storia e scienza della natura*, in *Lo storicismo tedesco*, a c. di P. Rossi, Torino, Utet 1977, p. 318].

¹¹⁷ W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, J. B. Mohr, Tübingen 1914, p. 335.

al livello dei «metodi» delle diverse scienze in oggetto (cioè un «principio formale»). Era proprio questo il punto. Secondo Windelband l'unica via possibile da percorrere per raggiungere una classificazione che poggiasse su «concetti logici sicuri» sarebbe stato proprio distinguere, nel novero delle «scienze empiriche» (storia, psicologia o fisica ecc.), quelle che ricercano e che mirano alla costruzione di «leggi», da quelle interessate alla raffigurazione di «forme»; e con questo dire che, se per lo scienziato il singolo oggetto ha valore solo come «caso specifico» e solo in vista della comprensione di una «generalità conforme a leggi», il compito dello storico è invece un altro: far rivivere una formazione del passato nella sua «intera configurazione individuale». Scienze *nomotetiche*, da un lato, e scienze *idiografiche*, dall'altro, dunque. Si trattava di una distinzione da intendersi come mobile e dinamica, che permetteva, ad esempio, di guardare a una scintilla, dal primo punto di vista, come il prodotto di processi e fenomeni chimici, mentre dall'altro, come ad un singolo movimento capace, perché no, di produrre una grande esplosione. Questo, dal momento che «legge» e «avvenimento» – noterà Windelband dal punto d'osservazione del suo idealismo trascendentale – costituiscono le grandezze ultime e «incommensurabili» della nostra rappresentazione del mondo¹¹⁸.

5. Il primo Simmel, Kant e la storia

Se Droysen e gli herbartiani della *Völkerpsychologie* ne avevano posto le fondamentali premesse riflettendo per primi sui problemi che legavano le scienze storiche a Kant e la psicologia, Dilthey e Windelband portarono invece al più alto grado di maturazione gli sviluppi il dibattito sulle «scienze dello spirito». I *Problemi della filosofia della storia* di Georg Simmel diedero dal proprio canto un originalissimo contributo a quella polemica su Kant e sul fondamento teorico-conoscitivo delle «scienze storico-sociali», approfondendo alcuni nodi ravvisabili in

¹¹⁸ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, p. 27 [tr. it., p. 332]. A quella distinzione, poi rimasta celebre, tra «scienze nomotetiche» e «scienze idiografiche», cui già invero aveva fatto cenno nella *Storia della filosofia* del 1892, Windelband tenne a precisare di essere giunto «senza ancora conoscere» quella, certamente oggi meno nota, tra «scienze descrittive» e «scienze di leggi» che Simmel aveva presentato già un paio di anni prima della *Rektoratsrede* di Windelband del '94, nei suoi *Problemi della filosofia della storia*: cfr. W. Windelband, *Philosophie und Methodologie der Geschichte*, in «Jahresberichte der Geschichtswissenschaft», 17 (IV – 1894), p. 112.

nucleo nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*. Valente e poliedrico allievo di Lazarus all'Università di Berlino, quando diede per la prima volta alle stampe i suoi *Probleme der Geschichtsphilosophie*, nel 1892, Simmel aveva alle spalle già un consolidato interesse nei confronti della sociologia, alla quale guardava a quel tempo influenzato da un certo positivismo *à la* Spencer e Darwin. È proprio sulla scorta delle brevi considerazioni sulla «Teoria della conoscenza della scienza sociale» che aprivano il suo primissimo saggio sociologico *Sulla differenziazione sociale*, che egli avrebbe dato avvio ai suoi studi «*kantwissenschaftlichen*» sulla scienza storica. «[La sociologia] – aveva notato Simmel nel '90 – è una scienza eclettica, nella misura in cui sono i prodotti di altre scienze a formare il suo materiale. Essa opera partendo dai risultati della ricerca storica, dell'antropologia, della statistica, della psicologia»¹¹⁹. È certo chiaro, alla luce di un simile inquadramento, quanti e quali potessero essere i vantaggi d'un'indagine sui principi e sui metodi della conoscenza storica: in quanto disciplina madre delle scienze dello spirito – come l'avevano eletta già Droysen e Dilthey – una ricerca di quel genere avrebbe offerto un'impareggiabile chiave d'accesso al procedimento di «formazione concettuale» grazie al quale si giunge dalla società (intesa non già come ipostasi, ma come processo multiforme e «vivente») a quei concetti «semilavorati» su cui la sociologia opera – per usare ancora le parole di Simmel – come una scienza «alla seconda» [*zweiter Potenz*], vale a dire che crea nuove sintesi da quanto è già prodotto di sintesi precedenti.

Quello della genesi e della formazione dei concetti, tanto nelle scienze naturali, quanto in quelle dello spirito, resterà senza alcun dubbio *il problema* per Simmel sin nell'ultimissima “fase” *Lebensphilosophisch* della sua riflessione, quella che, per intenderci, avrà il proprio indiscusso apice nel tragico dissidio tra «Vita» e «Forme» tracciato sul finire della Grande Guerra nel *Conflitto della cultura moderna*. Ai concetti generali delle scienze occorrerebbe guardare come a formazioni «puramente soggettive» che un platonismo «redivivo» ha reintrodotto di nascosto come realtà per sé sussistenti nella nostra «concezione del mondo». La bontà e la forza di questa intuizione non avrebbero mai abbandonato Simmel. Anzi, già nella sua tesi di dottorato su *L'essenza della materia secondo la monadologia fisica di Kant* (1881) egli si ritrovò a contestare la posizione di Fechner in merito alla possibilità di esistenza di atomi intesi come punti matematici «infinitamente piccoli», per poi

¹¹⁹ G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*, in *Georg Simmel Gesamtausgabe* [d'ora in poi GSG], vol. II, a cura di H. J. Dahme, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1989, pp. 116-117 [tr. it. *La differenziazione sociale*, a cura di B. Accarino, pref. di F. Ferrarotti, Roma-Bari, Laterza 1995, p. 4].

impegnarsi poco più tardi, nell'*Introduzione alla scienza morale* del 1892, in una re-interpretazione «psico-evolutiva» del concetto kantiano di «*Sollen*», inquadrato come una «categoria originaria» del pensiero [*ursprüngliche Kategorie*] e come prodotto storico dell'evoluzione umana sul quale, noterà Simmel facendo gran tesoro delle acquisizioni della *Völkerpsychologie*, «possiamo interrogarci forse da un punto di vista psicologico, ma non più da un punto di vista logico»¹²⁰. Di lì in avanti, quello che sarebbe divenuto l'illustre co-fondatore (assieme a Max Weber e Werner Sombart) della «Società tedesca di sociologia», avrebbe sempre considerato come uno dei principali compiti della moderna «*Geistesbildung*» quello di dimostrare l'inevitabile «dissoluzione» dei concetti delle scienze a contatto con l'inesauribile somma dei singoli «accadimenti reali»¹²¹. È qui che vanno ricercate le origini di quella «metafisica della vita» che sarebbe germogliata quasi come un'«efflorescenza spontanea» (secondo la bella immagine che ne diede Jankélévitch), sul tronco del suo precoce e conclamato relativismo sociologico e morale.

Lo dimostrò già l'ambizioso impianto dell'*Einleitung in die Moralwissenschaft*, sarà lampante nella *Filosofia del denaro* del 1900: le esperienze della «*Zeitschrift*» e della *Völkerpsychologie*, unite alle nuove scoperte sulla fisiologia dei sensi di Helmholtz e alla «critica della ragione storica» di Dilthey mediarono il suo primo approccio all'opera di Kant. Di fatto è a quel filone e a quel particolare neokantismo psico-fisiologico che Simmel avrebbe fatto implicitamente appello sulla «*Vossische Zeitung*», in un importante saggio del 1896 dal titolo *Cos'è per noi Kant?*, ribadendo l'«incommensurabile validità» dei principi kantiani nell'ambito della sfera delle scienze dello spirito. Avendo bene a mente anche la duplice polemica di Droysen contro i 'positivisti' e contro il realismo storiografico di Ranke, Simmel notò in quel caso che «anche le conoscenze storiche non vengono lette semplicemente a partire dalla fatticità delle cose», ma dipendono *a priori* dalle elaborazioni, dalle «idee», dalle «forme di rappresentazione» che hanno plasmato il tempo dello storico che racconta. Il fatto che siamo «costretti a ricercare secondo quelle condizioni che impongono ad ogni ambito dell'esperienza le proprie norme e forme generali, [...]

¹²⁰ GSG III, p. 25.

¹²¹ *Ivi*, p. 126 [tr. it., p. 14]. Si veda su questo anche lo studio di H. Böhringer, K. Gründer, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman 1976, pp. 105-106.

questo dobbiamo imparare da Kant ancora oggi e per noi Kant vive ancora oggi in questo compito»¹²².

Il modello architettonico della *Critica della ragion pura* lo avrebbe a fondo influenzato anche nell'elaborazione dei suoi *Probleme der Geschichtsphilosophie*, che si presentavano non a caso in una precisa tripartizione, lontanamente ispirata a quella della prima *Critica* kantiana: 1. polemica contro il rozzo empirismo ed esposizione dell'*a priori* della «sensibilità» 2. critica delle «categorie» del pensiero storico e dei suoi concetti generali 3. analisi delle antinomie tra metafisica della storia e scienza storica¹²³. La prima sezione dell'opera era dedicata ai presupposti «psicologici» della ricerca storica e mirava a completare l'indagine sugli *a priori* delle «scienze particolari» [*Einzelwissenschaften*] che Kant – come Simmel aveva avuto modo di osservare in altre occasioni – aveva compiuto «solo a metà». Nella fattispecie, la sua convinzione era che bastassero anche solo alcune considerazioni di carattere empirico per dimostrare quale potesse essere il grande potenziale del metodo trascendentale nell'ambito dei più recenti sviluppi delle scienze dell'uomo e della società nel XIX secolo. Così come la fisiologia dei sensi, quella di Johannes von Müller, di Helmholtz e Wundt, avevano dimostrato innumerevoli casi in cui integriamo [*ergänzen*] le impressioni frammentarie dei sensi in «oggetti» e «movimenti particolari» che si danno quotidianamente nella nostra esperienza, allo stesso modo la «*Philosophie der Historik*» avrebbe potuto dimostrare per Simmel come lo stesso avvenga nel caso della narrazione e della comprensione degli avvenimenti storici. «Ipotesi psichiche», «esperienze di continuità» e di sviluppo della vita mentale, anticipazioni della percezione sono continuamente attive nell'interazione che si attua tra fattore soggettivo e fattore empirico nella storia, vale a dire tanto nella trama di formazione del discorso storico, quanto negli atti che ne favoriscono la comprensione. Si pensi, ad esempio, all'«influenza» e alla «necessità» dei presupposti consci e inconsci che rendono comprensibile una qualsiasi serie storica: dietro i fatti e le azioni raccontate da un Von Sybel nella *Geschichte der Revolutionszeit von 1789 bis 1798*, o da qualsiasi altro storico, scriveva Simmel, si «integrano» e si sottintendono scopi e sentimenti invisibili, che sono tuttavia

¹²² GSG IV, p. 150 [tr. it. *Cos'è per noi Kant?*, a cura di F. Valagussa, Roma, Castelvechi 2016, p. 50]. L'articolo uscì in tre parti sulla «Vossischer Zeitung» nel 1896.

¹²³ K. C. Köhnke, *Der junge Simmel. In Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp 1996, pp. 418-419. Cfr. F. Léger, *La pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées en Allemagne au début du XX^e siècle*, pref. di J. Freund, Paris, Édition Kimé 1989, pp. 117-127.

necessari per connettere in modo intellegibile quella serie di fatti e di azioni. «I fatti esterni Robespierre asseconda i desideri degli hebertisti / essi si legano a lui / egli ottiene una posizione dominante / essi si distaccano da lui» costituiscono, infatti, una serie «ben comprensibile» in virtù d'integrazioni spontanee e «presupposti psicologici» tutt'altro che univoci e «scontati», che permettono di elevare «la psicologia» – come già del resto aveva ampiamente intuito Dilthey – al grado di «*a priori* della scienza storica»¹²⁴. Simmel avrebbe enucleato così le molte difficoltà insite nel tentativo di condurre un'esaustiva indagine su quei particolari *a priori* che presiedono al costituirsi della scienza storica. Si tratta di *apriorità* il cui contenuto non è mai generale bensì «*individuale*» e sempre «*variabile*» e che possono essere definiti per questo «*a priori* relativi» della conoscenza: «Ci sono naturalmente molti gradi (*viele Stufen*) dell'*a priori* e assai differenti combinazioni [*Mischungen*] tra le forme date e i contenuti di conoscenza. E soprattutto non v'è metodo alcuno che possa condurci ad un sistema – compiuto e garantito contro gli errori – delle funzioni di connessione attraverso cui formiamo di volta in volta i dati conoscitivi»¹²⁵. Su questa strada impervia, pericolosamente in bilico tra psicologismo e trascendentalismo, Simmel sarebbe poi giunto a descrivere il processo di genesi dei concetti storici attraverso cui si giunge a quei concetti e a quelle unità storiografiche («uomini», «eventi», «gruppi» e «periodi» ecc.) che permettono di approssimarsi sempre più alla conoscenza dell'«individuale». È evidente, e non ne avrebbe fatto mistero persino il suo stesso autore: la prima edizione dei *Probleme der Geschichtsphilosophie* risentiva di un accentuato «psicologismo» che il giovane Simmel, formatosi su Herbart e l'*Assoziationspsychologie*, lettore di Fechner e della psicofisica, sarebbe riuscito a superare solo lavorando alla seconda edizione del suo saggio (1905): «Con un moderno slogan – confesserà in una lettera a Rickert del 1904 – si potrebbe definire la mia svolta in questo scritto [la seconda edizione dei *Probleme der Geschichtsphilosophie*] un “superamento dello psicologismo”. In realtà, non si tratta di un vero e proprio superamento di quello, quanto di un suo elevamento a un metodo superiore, cui sono giunto studiando l'essenza dell'arte»¹²⁶.

¹²⁴ GSG II, p. 338 [tr. it. del solo capitolo I della prima edizione dei *Problemi della filosofia della storia*, in P. Rossi, *Lo storicismo tedesco*, Utet, Torino 1977, p. 464].

¹²⁵ *Ivi*, pp. 304-305, 327n [tr. it., pp. 434, 455n].

¹²⁶ GSG XXII, pp. 503-505. Per le principali differenze tra l'edizione del 1892 e quella del 1905 dei *Probleme der Geschichtsphilosophie* cfr. *Editorischer Bericht*, in GSG IX, a c. di G. Oakes, K. Röttgers, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1997, p. 426.

Oltre che per sbrogliare alcuni dei nodi rimasti irrisolti nella prima edizione dei *Probleme*, il confronto con Rickert fu fondamentale per Simmel anche nell'impostare la «grande» *Sociologia* del 1908, opera in cui l'«*Erkenntniskritik*» della scienza storica avrebbe ceduto il passo a una più ampia fondazione trascendentale dell'«esperienza sociale», basata sulle «categorie» e sulle forme dell'esperienza che permettono la socializzazione degli individui. Simmel era ormai sempre più convinto che il problema del rapporto tra *Geistes-* e *Naturwissenschaften* si sarebbe potuto risolvere solo individuando nelle «apriorità sociologiche», lo stesso doppio significato degli *a priori* che rendono kantianamente possibile la natura: da una parte esse costituiscono i presupposti che agiscono affinché i «processi» concreti della «coscienza individuale» siano processi di «socializzazione»; dall'altra, essi determinano i processi «ideali» e «logici» della «società perfetta»¹²⁷. L'inizio di quella nuova ricerca sugli *a priori* sociologici, così come le pagine del *Kant e Goethe* del 1906, contenevano, almeno *in nuce*, una prospettiva che avrebbe via via assunto i contorni di una *Lebensphilosophie*, distante tanto alle angustie dello «psicologismo» di Dilthey, quanto dai limiti dell'«intellettualismo» kantiano¹²⁸.

6. Le *Grenzen* di Rickert tra Otto e Novecento

Ma quali erano nello specifico le riserve mossegli di Rickert? Su quali principi facevano perno le obiezioni dell'allievo di Windelband? Pur elogiandone le «fini osservazioni» sull'essenza delle scienze storiche e la sua idea che tra «scienza narrativa» e «scienza nomologica» esiste da un punto di vista logico-concettuale la «maggiore differenza che possa esser data nell'ambito del sapere [...]»¹²⁹, Rickert aveva mosso fundamentalmente un unico rimprovero a Simmel: quello di aver cominciato la sua analisi descrivendo i «presupposti *psicologici* della ricerca storica [...]». Un non trascurabile «vizio di forma» per chi avrebbe sempre sostenuto, al contrario, sulla scia del capofila del neokantismo del Baden, che la teoria della

¹²⁷ GSG XI, p. 46 [tr. it. *Il problema della sociologia*, a c. di L. Martignani, D. Ruggieri, Milano, Mimesis 2014, p. 96].

¹²⁸ Cfr. G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz, UVK Ver. Ges. 2002, pp. 124-127.

¹²⁹ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, J. C. B. Mohr 1929, pp. 272-273 [tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, a c. di M. Catarzi, Napoli, Liguori 2002, p. 162].

conoscenza non è in nessun modo da confondersi con la psicologia. Quando apparve il primo volume della sua opera più importante, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Rickert insegnava da poco più di due anni all'Università di Friburgo. Lì fu collega di Max Weber e lì, dopo la partenza per Heidelberg (dove nel 1916 succedette al suo compianto maestro Windelband), la sua cattedra andò a un validissimo candidato: Edmund Husserl. Rickert discusse nel 1888 la sua *Promotionschrift* in materia di logica, *Zur Lehre von der Definition*, per poi pubblicare nel 1892 il saggio grazie al quale avrebbe ottenuto l'abilitazione all'insegnamento, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, in cui affrontò il problema epistemologico della «trascendenza». «Esiste un mondo indipendente dalla coscienza»? È all'insegna di questa *vexata quaestio* che in quel testo si consumava la sua polemica con il realismo del neokantiano Alois Riehl, contro il quale lo stesso Rickert avrebbe difeso a spada tratta la teoria del carattere «immanente» degli oggetti d'esperienza, cioè l'idea secondo cui, in termini più generali, l'«essere» sarebbe sempre «essere-di-coscienza». I suoi primi riferimenti furono il «fenomenalismo» di Mach e Avenarius – Ernst Troeltsch lo vide bene nel '22¹³⁰ – assieme, *ça va sans dire*, a Lotze e Windelband. Furono in particolare questi ultimi due interlocutori a guidarlo presto all'approdo sicuro della «filosofia dei valori»: il «*dover essere*» e non l'«*essere*» costituisce ciò che è «logicamente» originario. Il giudicare è sempre un «*valutare*» – avrebbe scritto Rickert nel '92 – e «in ogni conoscenza è riconosciuto un valore»¹³¹.

Su queste solide fondamenta cominciò la costruzione del grande edificio della sua opera principale, *I limiti della concettualizzazione scientifico-naturale*¹³². Un'opera per importanza paragonabile all'*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in cui Rickert diede forma a un corposo tentativo di fondazione logica (e non psicologica)

¹³⁰ Maggiori approfondimenti su questo si trovano in un recente articolo di C. R. Krauss, *Richard Avenarius' Einfluss in der ersten Ausgabe von Der Gegenstand der Erkenntnis*, in A.a. V.v., *Methodologie, Erkenntnistheorie, Wertphilosophie. Heinrich Rickert und seine Zeit*, a cura di A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla, Königshausen & Neumann, Würzburg 2016, pp. 63-72.

¹³¹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*, J. C. B. Mohr, Freiburg, 1892, VII, p. 60.

¹³² Essa fu anticipata da un articolo di Rickert apparso nel 1894 proprio sulla rivista di Avenarius, il «*Vierteljahrsschrift für naturwissenschaftlichen Philosophie*», dal titolo *Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, articolo ben noto allo stesso Husserl che lo avrebbe subito discusso, pur senza particolare entusiasmo: su questo si veda G. Gigliotti, *Dal giudizio alla rappresentazione. Rickert e le domande della fenomenologia al neokantismo*, in A.a.V.v., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, a cura di S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 39-42.

delle «*Kulturwissenschaften*» – come preferì definirle proprio in opposizione a Dilthey – orientato a indagare e descrivere la struttura logico-conoscitiva delle scienze della cultura, partendo dai «*limiti*» insiti nel procedimento concettuale delle scienze ‘dure’, cioè dalle lacune che scienze come la fisica, la meccanica, o la biologia, anche se portate ad «estrema compiutezza», lasciano inevitabilmente nella nostra conoscenza del mondo. La psicologia non può fungere da fondamento delle scienze storiche perchè i «fatti psichici» non hanno un diverso modo di darsi alla coscienza¹³³. A quanti come Dilthey o il suo ‘alleato naturale’ Brentano non si erano ancora convinti di questo, Rickert avrebbe replicato secco nelle *Grenzen*, muovendosi sul terreno già ampiamente dissodato da Windelband: «La coscienza è soggetto non in quanto si contrappone ai corpi fisici, ma in quanto si contrappone a *tutti* gli oggetti»: anche, beninteso, agli «eventi psichici». Anche per lui non era ammissibile alcun dualismo *interno/esterno* e, quindi, nessuna distinzione fenomenologica tra «oggetto esterno» e «fatto psichico»: la totalità della vita psichica è in tutto e per tutto un oggetto naturale e dunque, al pari del «mondo fisico», «inesauribile per principio»¹³⁴. Quest’ultima notazione, tutt’altro che secondaria, mira dritto al cuore delle *Grenzen* e ad alcuni aspetti del suo implicito dialogo con Kant. Il «mondo dell’esperienza» [*Erfahrungswelt*] cui Rickert farà sempre riferimento nella sua opera principale, infatti, è un qualcosa di ben più sfaccettato e variegato di quanto non fosse il «mondo sensibile» [*Sinnenwelt*] “costituito” dalle intuizioni kantiane di spazio/tempo: esso rimanderà a una regione e ad una sfera originaria della vita, più ampia della semplice sfera percettiva, a un’«esperienza primordiale» e *immediata* che che lo stesso Rickert definirà nei suoi *Grundprobleme der Philosophie* «*Zuständliche*»¹³⁵.

¹³³ H. Rickert, *Die Grenzen*, cit., p. 155 [tr. it., p. 85).

¹³⁴ H. Rickert, *Die Grenzen*, cit., p. 185 [tr. it., p. 103]. Alla «distinzione metodologica» tra *scienze nomotetiche e idiografiche* proposta solo due anni prima da Windelband, Rickert avrebbe scritto di preferire quella tra metodo «generalizzante» e metodo «individualizzante». La realtà diventa «natura» se la consideriamo dal punto di vista del «generale», «storia», quando la intendiamo dal punto di vista del «particolare»: cfr. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Leipzig-Tübingen 1899, pp. 1-68.

¹³⁵ Cfr. C. Krijnen, *Geschichtsphilosophie bei Kant, im Neukantianismus und im gegenwärtigen Kantianismus*, in AA. VV., *Der Begriff der Geschichte im Marburger und Südwestdeutschen Neukantianismus*, hrsg. von Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Koenigshausen Neumann, Würzburg 2013, pp. 36-40. Per un quadro d’insieme sull’ultima fase «ontologica» del pensiero di Rickert: H. Holzhey, W. Röd, *Geschichte der Philosophie*, vol. XII, *Die Philosophie des ausgehenden 19 und des 20 Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, C. H. Beck, München 2004, pp. 96-104. Nella seconda edizione di *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1904, pp. 244), alla quale seguirà finanche una sesta edizione (1928, pp. 460), Rickert approfondì il senso di quel confronto con Kant, mosso da Lask e dalle *Ricerche logiche* di Husserl.

Questo è uno dei grandi temi consegnatoci dalle *Grenzen* e che costituisce il filo rosso del suo confronto con l'*Estetica trascendentale* e del kantismo; una riforma non più giocata questa volta (com'era stato per Helmholtz, Dilthey, Simmel o Lange) sul terreno «psico-fisiologico» dell'*a priori*, quanto, si potrebbe dire, su un più radicale orizzonte «ontologico». Rickert è convinto che la realtà empirica si presenti al soggetto conoscente come un'«immensa molteplicità» [*unübersehbare Mannigfaltigkeit*] di processi e singole configurazioni. «Anche se volessimo pensare come finita la quantità [*Quantum*] di materia di cui è fatto il mondo, [...] una quantità finita di materia, in uno spazio e tempo infiniti, ci costringerebbe ad ammettere un numero infinito di combinazioni, e quindi diverse singole configurazioni intuitive». Di fronte a questa infinità *estensiva* ed *intensiva* sarebbe assurdo pensare alla conoscenza come a una mera «riproduzione» del mondo. Se così fosse, vi sarebbe sempre un'infinità di cose e di processi che resterebbero «sconosciuti» all'occhio dell'osservatore. In realtà, il mondo empirico può diventare oggetto di conoscenza solo ad una condizione: che subisca cioè una serie di «trasformazioni» concettuali. Questo è esattamente ciò che accade nella concettualizzazione [*Begriffsbildung*] tipica delle scienze naturali: i concetti «assolutamente generali» delle scienze fisico-matematiche, spinti dal proprio *connaturato* impulso generalizzante, devono oltrepassare [*Überwinden*] l'infinita molteplicità *intensiva* ed *estensiva* del mondo empirico senza conservare alcunché di ciò che esiste «solo in singoli luoghi dello spazio o in singoli momenti di tempo»; le scienze del mondo fisico fanno ciò al fine di comprendere quella molteplicità potenzialmente infinita di processi e singole configurazioni che compone la realtà, in un sistema di concetti «totalmente calcolabile». Questo è esattamente l'ideale logico che, secondo Rickert, sorreggeva i coevi *Principi della meccanica* di Hertz: «Nella meccanica la semplificazione del mondo è, per così dire, acquistata a caro prezzo. Il concetto di “massa” di questa scienza, anche se comprende l'incalcolabile molteplicità dei corpi fisici, può rendere comprensibile la realtà immediatamente data solo ponendola in riferimento a ciò che, già nell'intuizione empirica, si presenta come movimento o quiete dei corpi. Dalla molteplicità visibile e tangibile [...] viene quindi selezionato solo ciò che [...] si presta più facilmente ad essere semplificato completamente attraverso l'elaborazione concettuale: la totalità di ciò che è quantitativo». Non è certo da ricercarsi in tale acquisizione la novità apportata da Rickert al dibattito otto-novecentesco intorno alla logica delle scienze. Mach e Bergson lo avevano intuito prima di lui: i concetti delle scienze racchiudono in sé

solo ciò che è comune ad una pluralità di configurazioni individuali, vale a dire la loro porzione calcolabile.

Il grande merito di Rickert va ricercato altrove, vale a dire nell'aver per primo chiarito quel che accade al di là della frontiera, in quello sconosciuto continente cui facevano allora capo tutte le cosiddette «scienze della cultura»¹³⁶. Nella sua lucida analisi si può dire abbiano trovato giusto compimento le tante e geniali intuizioni di W. v. Humboldt sul problema dell'«individualità», imbevute di tanto vitalismo tipico della *Spät-Aufklärung*¹³⁷ e il cui fecondo germe – lo avrebbe ben ricordato Meinecke nel suo libro su *Le origini dello storicismo* – giaceva nientemeno che nella *Monadologia* di Leibniz. Il punto di partenza di Rickert fu lo stesso di Humboldt: la conoscenza storica ha come fine quello di rappresentare il carattere «individuale», irripetibile (e comunque mai interamente sondabile) degli «oggetti d'esperienza». Dunque, tutto quanto *di necessità* e per motivi «puramente logici» viene perduto nel procedimento concettuale delle scienze naturali, rappresenti invece l'oggetto specifico e peculiare delle «scienze storiche». Scrive Rickert: «Il concetto di individuo a cui facciamo riferimento è molto più ampio e l'individuo “umano” ne costituisce solo una specie. Siamo consapevoli che *ogni* processo fisico o spirituale di cui abbiamo esperienza è un individuo, cioè qualcosa che si presenta una sola volta, in un determinato luogo dello spazio e del tempo, ed è diverso ad ogni altro essere fisico o spirituale, quindi, non si ripete mai e, una volta distrutto, è perduto per sempre»¹³⁸. La conoscenza storica ha come fine quello di rappresentare il carattere «individuale» di grandi uomini, così come di grandi nazioni o di singole epoche storiche, di un Napoleone o di un Goethe, della Scuola Romantica o del Rinascimento italiano. Non solo, ma l'individualità rappresenta il contenuto degli stessi «concetti storici». In che senso si può dire questo? Possono effettivamente darsi dei concetti dal mero contenuto individuale? O si tratta di una semplice *contradictio in adjecto*? A questa complessa domanda in effetti non erano riuscite a

¹³⁶ Rickert approdò alla nozione di «*Kulturwissenschaften*», poiché la formula «scienze dello spirito» era divenuta a suo dire «troppo indeterminata» e poteva ingenerare l'equivoco che la psicologia dovesse avere cittadinanza tra queste ultime.

¹³⁷ Sull'importanza degli studi scientifici nelle riflessioni storico-linguistiche di Humboldt si veda l'interessante P. H. Reill, *Science and the construction of the cultural sciences in the Enlightenment Germany. The case of Wilhelm von Humboldt*, in «History and Theory», 33, 3, Ottobre 1994, pp. 345-366; così come, dello stesso autore, *Science and the Science of History in the Spätaufklärung*, in Aa.Vv., *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18 Jahrhundert*, a cura di H. E. Bödeker, G. G. Iggers, J. B. Knudsen et alii, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga 1986, pp. 430-451.

¹³⁸ H. Rickert, *Die Grenzen*, cit., pp. 237-238 [tr. it., pp. 128-129].

dare a una risposta le grandi logiche che costellarono l'Ottocento filosofico tedesco: né la *Logica* di Sigwart né quelle di Lotze, Fischer e Paulsen. Rickert tentò di chiarire una volta per tutte la questione, gettando luce sul modo in cui i «concetti storici» attuano il loro peculiare processo di semplificazione della realtà empirica. Un processo che – spiegava Rickert – è praticamente l'inverso di quello «naturalistico», dal momento che mira a selezionare ed evidenziare solo quegli elementi che rendono «unica» una determinata realtà, distinguendo i diversi individui uno dall'altro e tralasciando tutto ciò che essi hanno in comune¹³⁹. È per questa ragione che, a differenza dei concetti della scienza fisica, i concetti storici possiedono un'«*estensione*» e un «*contenuto*» che non sono di fatto in un rapporto d'inversa proporzionalità: essi, infatti, quanto più sono *estesi*, tanto più contengono realtà (si prenda ad esempio il concetto di «Rinascimento» che è più *esteso* di quello di «Machiavelli», ma implica al contempo un maggior *contenuto*).

Oltre ad essere unico e particolare, per poter considerarsi «storico», un *individuo* siffatto deve presentare però un ultimo e fondamentale tratto caratteristico. Esso deve essere ciò che Rickert definirà un «*in-dividuo*», vale a dire deve conservare quell'«unità» che gli deriva dal suo essere un composto di più elementi (se infatti non fosse tale, l'oggetto storico sarebbe per assurdo un atomo che non si distinguerebbe da tutti gli altri) ma, soprattutto, dal suo essere implicato costantemente in una «relazione a valori» [*Wertbeziehung*]. Di fatti, come Rickert spiegherà nell'efficace paragone tra il diamante di Koinhoor e il pezzo di carbone, l'unicità degli in-dividui è sempre il frutto di una «relazione a valori» che costituisce a un tempo la giustificazione logica della loro «individualità» e la garanzia dell'«oggettività» di ogni atto conoscitivo che li riguarda. «Di fatto nessuno storico s'interesserebbe a processi unici e individuali come il Rinascimento o la Scuola Romantica, se questi, attraverso la loro individualità, non stessero in relazione a valori politici, estetici od altri valori universali. Quindi, è illusorio credere di poter rappresentare nella storia un punto di vista assolutamente privo di valore, credere cioè di poter evitare non solo i giudizi di valore, ma anche le relazioni a valore. È ammissione ampiamente diffusa che la storia debba rappresentare solo ciò che è “essenziale”, “interessante”, “caratteristico”, “importante”, “significativo”, che si devono poter sempre applicare a ciò che è storico, non hanno alcun senso se non si presuppone il riconoscimento di qualche valore. Ma termini come “essenziale”,

¹³⁹ *Ivi*, p. 371 [tr. it. p. 199].

“caratteristico” [...] non hanno alcun senso se non si presuppone il riconoscimento di qualche valore. Quindi, in ultima analisi, quando affermiamo che ogni oggetto che sia oggetto della storia deve essere riferito a un valore, non facciamo altro che esprimere, nel linguaggio della logica, la verità molto banale che tutto ciò che la storia rappresenta è interessante, caratteristico [...]»¹⁴⁰. Più o meno questa sarà la vetta raggiunta dalle *Grenzen*. Ma quel rapporto tra «realtà» e «valori» avrebbe ancora a lungo occupato le ricerche di Rickert nel corso del XX secolo: avrebbe intrecciato nel volume del 1920 *Die Philosophie des Lebens* la sua polemica contro la «filosofia della vita» d’inizio Novecento, influenzò a fondo Max Weber nei suoi primi studi sulla logica delle scienze sociali¹⁴¹, per poi cristallizzarsi in «sistema» e in un rigido dualismo che avrebbe condizionato la torsione ‘ontologica’ dei suoi ultimi lavori. Nel primo volume del *System der Philosophie* del 1921 – il secondo volume di quest’opera non vedrà mai la luce – Rickert avrebbe giustificato così l’approdo ad una contrapposizione tra «sistema di valori» e «mondo dell’esperienza», insieme alla necessità di una esposizione esaustiva dei «concetti più generali e più comprendenti di tutto il mondo e la vita»: «Nella filosofia intesa come scienza della totalità del mondo tutto viene dalla connessione del sistema nel quale si offrono i risultati della riflessione» e solo attraverso «lo sforzo della completezza sistematica possiamo ottenere nella filosofia scientifica la vastità di orizzonte che non può mancare ad una riflessione che investa il mondo nella sua totalità»¹⁴².

¹⁴⁰ H. Rickert, *Die Grenzen*, cit., p. 367 [tr. it. p. 197].

¹⁴¹ Sul rapporto tra Weber e Rickert si veda P. U. Merz, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, pp. 155-176.

¹⁴² H. Rickert, *System der Philosophie. Allgemeine Grundlegend der Philosophie*, I, Mohr, Tübingen 1921, pp. VII-VIII.

Capitolo II

I *Primi saggi* e il neokantismo

1. L'eredità dell'hegelismo 'critico' napoletano

Quella hegeliana di Napoli è stata una delle stagioni più floride della filosofia italiana dell'Ottocento, per durata, per lascito, ma soprattutto per le tante implicazioni politiche e filosofiche che la lettura e la diffusione di Hegel tra i circoli radical-liberali della vecchia capitale del regno borbonico rivestì nelle vicende aurorali del Regno d'Italia. A offrire le indicazioni più nitide riguardo agli inizi di quel lungo processo di ricezione dell'hegelismo nel quadro della cultura filosofica napoletana ci pensò uno dei suoi più eminenti protagonisti, Bertrando Spaventa. Nel 1850 – siamo agli inizi del suo sofferto esilio anti-borbonico – Spaventa raccontò che «in Napoli, sin dal '43 l'idea hegeliana penetrò nelle menti dei giovani cultori della scienza, i quali mossi come da santo amore si affratellavano, e con la voce e con gli scritti la predicavano. Né i sospetti già desti della polizia, aizzati dall'ignoranza e dall'ipocrisia, né le minacce e le persecuzioni valsero ad infievolire la fede in questi arditi difensori dell'indipendenza del pensiero»¹⁴³. I due fratelli Spaventa, Bertrando e Silvio, così come il critico letterario De Sanctis e diversi altri pensatori napoletani costretti chi all'esilio, chi al carcere a causa della rabbiosa reazione di Ferdinando II in seguito ai moti del 1848, avevano intrapreso a studiare la filosofia hegeliana guardandovi come ad una fede ideale, una promessa di libertà e di progresso rispetto alle gravi condizioni politiche e sociali imposte del giogo borbonico: tutti loro cominciarono a studiare Hegel – come si diceva allora – con l'intento di «fare l'Italia». Erano stati in molti a pensare questo nei circoli più avanzati dell'intellighenzia liberale del tempo: d'altronde – avrebbe ammesso uno degli insospettabili eredi di quella stagione, il padre del positivismo italiano Pasquale Villari – Hegel era quel filosofo che «una volta inteso s'impadronisce di tutte le

¹⁴³ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, in Id., *Quattro articoli sulla filosofia tedesca (Kant, Fichte, Schelling, Hegel)*, a cura di G. Landolfi Petrone, Saonara, Il Prato, 2015, p. 223. È da tenere in considerazione a riguardo anche la periodizzazione dell'hegelismo napoletano fornita dal positivista Andrea Angiulli, uno dei tanti allievi di Spaventa, in *Gli egheliani e i positivisti in Italia e altri scritti inediti*, a cura di A. Savorelli, Olschki, Firenze 1992, pp. 75-82.

cognizioni di un uomo, di tutte le azioni, di tutta la vita!»¹⁴⁴. La fase di incubazione dell'hegelismo a Napoli si aprì a ridosso dei primi anni '40 dell'Ottocento – come ebbe modo di ricordare Spaventa – sotto l'impulso di significativi apporti 'eclettico-kantiani', nonché sotto l'egida di una disciplina che oltre ad orientare le prime indagini hegeliane in Italia, avrebbe scavato da Vico in poi (e si pensi ai vari Baldacchini e Gatti, Antonio Tari, De Sanctis e poi allo stesso Croce) radici profonde nel suolo della tradizione indigena, vale a dire l'estetica. Oltre a De Sanctis e ai fratelli Spaventa (animatori questi ultimi della rivista «Il Nazionale» e peraltro lontani parenti di Benedetto Croce) le vicende germinali dell'hegelismo napoletano videro infatti protagonisti filosofi come Gatti e Cusani, Ajello, Persico e Antonio Tari: cresciuti alla scuola del notevole Puoti, quei «giovani cultori di scienza» erano stati a fondo influenzati dell'atmosfera culturale respiratasi per lungo tempo all'ombra del Vesuvio, dove la contesa tra il 'coscienzialista' Galluppi e il kantiano Ottavio Colecchi non aveva smesso di produrre i propri effetti. Per un verso, infatti, il gruppo puotiano non poté non risentire dell'influenza dell'eclettismo di Cousin, un filosofo che assieme a de Tracy era stato tra quelli più «alla moda» nel primo Ottocento napoletano e del quale proprio Galluppi era stato assieme a Blanch uno dei principali divulgatori nel Mezzogiorno d'Italia a partire dai primi anni '30¹⁴⁵. L'attrazione per l'atmosfera «eclettico-criticista» che aveva accompagnato a Parigi l'eco delle lezioni di Cousin *Du vrai, du beau, et du bien* (le stesse idealità dello spirito indagate dalle tre *Critiche* kantiane), era ancora 'viva' a Napoli, tanto che persino De Sanctis, introducendo all'università di Napoli le sue famose lezioni sull'estetica hegeliana non poté non farvi i conti¹⁴⁶. D'altra parte però il gruppo puotiano – e in modo particolare Settembrini, Bertrando Spaventa e lo stesso De

¹⁴⁴ Così Pasquale Villari in una lettera a Bertrando Spaventa dell'ottobre 1850 in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1923, p. 78. «Far intendere Hegel all'Italia, vorrebbe dire rigenerare l'Italia», ripeteva poco dopo Villari, dimostrando anche il suo grande entusiasmo per la lettura che De Sanctis andava facendo in quei mesi dell'*Estetica* hegeliana. Su questo punto si rimanda a M. Diamanti, *Spaventa, De Sanctis e la filosofia di Hegel in Italia*, in AA.VV., *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Mustè, S. Trinchese, G. Vacca, Viella, Roma 2018, pp. 183-203. Cfr. D. Losurdo, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città del Sole, Napoli 1997, pp. 27-28.

¹⁴⁵ Sulla penetrazione e diffusione dell'eclettismo francese nella scena filosofica napoletana d'inizio Ottocento cfr. F. Tessitore, *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia napoletana nel primo Ottocento*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1988, pp. 55-59. Quanto al ruolo di Kant nell'opera di Colecchi, il quale proprio sul «Museo» pubblicava a inizio anni '40 un articolo *Sulle idee dello spazio e del tempo* (II, 1842, vol. IV, pp. 97-109), si veda G. Cacciatore, *Vico e Kant nella filosofia di Ottavio Colecchi*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XII-XIII, 1982-1983, pp. 63-99. Sul kantismo di Galluppi cfr. F. Zambelloni, *Le origini del kantismo in Italia*, Marzorati, Milano 1971, 317-371.

¹⁴⁶ Cfr. l'antologia di testi curata da G. Oldrini, *Il primo hegelismo napoletano*, Vallecchi, Firenze 1969, p. 223n.

Sanctis – non potè non risentire dell’influenza di Colecchi, che invece era stato di Kant uno tra i primi in Italia a leggere l’opera in lingua originale e che, tra le altre cose, fu tra i primi a esporre e commentare i punti più controversi dell’*Estetica* hegeliana, quando di Hegel a Napoli circolava solo il compendio delle lezioni di *Filosofia della storia* tradotto e pubblicato nel 1840 dal sacerdote Giambattista Passerini e quello delle lezioni di *Estetica* curato dal francese Bénard (sarebbero apparse poi la *Filosofia del diritto* tradotta da Turchiarolo nel 1848 e le ormai ‘famigerate’ traduzioni di Novelli, figura di spicco, insieme a Nicola Del Vecchio e Bovio, del cosiddetto gruppetto degli ‘scapigliati’). Prima di De Sanctis, fu Gatti a candidarsi proprio in campo estetico quale araldo della diffusione dell’hegelismo a Napoli nella prima metà dell’Ottocento. Sulla propria rivista «Museo di letteratura e filosofia» (due anni dopo mutata in «Museo di scienza e letteratura» e durata con varia fortuna sino al 1862), Gatti discusse infatti in un saggio del 1847 intitolato *Pensieri sulle arti* i problemi legati all’idea del «Bello» – un nodo non da poco nei dibattiti sull’estetica hegeliana che seguiranno in Italia e all’estero nei decenni successivi – difendendo hegelianamente le virtù del ‘bello artistico’ su quelle del ‘bello naturale’. Al pari di Galluppi, il quale negli *Elementi di filosofia* aveva difeso l’impossibilità di ridurre il concetto del ‘bello’ a quello del ‘piacevole’ (o peggio ancora a quello delle altre idealità dello spirito) – anche Gatti giunse ad affermare che «il bello è la stessa cosa che il vero e il giusto, ma è il vero e il giusto manifestato sotto una forma sensibile; ove questa forma mancasse, il bello non si distinguerebbe né da quello né da questo»¹⁴⁷.

De Sanctis si accostò invece per la prima volta a Hegel attorno al 1844. Sin da quel suo primo avvicinamento all’idealismo egli avrebbe lavorato ad un approfondimento e ad una rielaborazione critica della filosofia hegeliana che proseguirono senza interruzioni durante il suo periodo di prigionia a Castel de l’Ovo – dove tra il dicembre 1850 e l’agosto 1853 si impegnò anche nella traduzione della *Wissenschaft der Logik* – e poi nell’esilio prima a Torino e poi a Zurigo, dove si affacciò con vigore l’esigenza di una revisione del «sistema» che ne potesse mettere in risalto i punti di contatto con la «vita». Come era stato per i tanti e agguerriti

¹⁴⁷ S. Gatti, *Pensieri sulle arti*, «Museo», n.s., IV, 1847, vol. XI, pp. 137-162. Ripr. in Id., *Scritti vari di filosofia e letteratura*, vol. I, Stamperia nazionale, Napoli 1861, pp. 166-192. Cfr. G. Oldrini, *L’Estetica di Hegel e le sue conseguenze*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 66-69. Nel suo compendio su *La filosofia di Victor Cousin*, vol. II, Napoli 1832, Galluppi aveva descritto questo delle supreme idealità dello spirito: «E quali sono le forme sotto le quali l’idea dell’infinito si presenta alla ragione umana? Le forme del vero, del bene e del bello. Il vero, il bene e il bello, ecco i tre intermedi tra l’uomo e l’infinito» (p. 5).

giovani della sinistra hegeliana in Germania, per Ruge, il giovane Marx o Heine, anche per De Sanctis il primo grande rischio da scongiurare sarebbe sempre stato quello della ‘chiusura’ sistematica: per Hegel «l’astratto è nulla, tutto è fatto, tutto è positivo», come scriveva già a partire dal 1845-’46 De Sanctis pensando alle *Vorlesungen* hegeliane sulla filosofia della storia. Mettere mano alla filosofia hegeliana ebbe per lui proprio questo significato: voleva dire coglierne i frutti più maturi in vista dello studio dei fatti umani e scegliere di concentrarsi, tra tutte le discipline dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, proprio sull’estetica, della quale ancora nessuno aveva affermato l’indipendenza rispetto alla necessità della logica dialettica, alla simmetria imposta al pensiero, così come alla sintesi degli opposti che non riesce (e mai riuscirà) a «rivelare la vita»¹⁴⁸. Non scriverà mai un’estetica, sebbene proprio degli studi estetici sarebbe stato lui il primo a mettere a punto un primo e consistente tentativo di riforma nel panorama italiano. Seppur in modo spesso occasionale e frammentario, De Sanctis ebbe modo così di discutere i problemi e punti più critici dell’estetica di Hegel, liberandola dall’astratto concettualismo che spesso contribuiva ad offuscarne i pur grandi meriti: tra i principali problemi che lo tennero impegnato c’erano naturalmente i tanti vincoli che a vari gradi la costringevano entro le maglie della logica e del sistema. A questo proposito va menzionata la celebre tesi hegeliana della «morte dell’arte», la quale non potè non presentarsi sin da subito come uno dei suoi primi e principali bersagli polemici. Benché contenesse diversi elementi di verità, come ad esempio l’idea che il ‘pensiero’ stesse penetrando sempre più a fondo nel ‘mito’, il ‘ragionamento’ sulle ‘immagini’ o il ‘reale’ sul ‘fantastico’, per De Sanctis la tesi della morte dell’arte costituiva tuttavia il frutto di un inaccettabile presupposto gnoseologico, quello di un’inevitabile subordinazione forzata, di un’inaccettabile subalternità dell’arte rispetto alla riflessione filosofica e al concetto. Da quest’ultima solida e incontrovertibile convinzione – che sarà peraltro ereditata da Croce – nacque l’opportunità di quella parola d’ordine che tanti dei suoi allievi – da Villari a Angelo Camilli de Meis e Luigi La Vista – si abituarono ad ascoltare durante le sue lezioni napoletane: uno *Schlagwort* forte e chiaro esemplificabile nel reciso motto «autonomia dell’arte!». Si trattava di un motivo già circolante tra gli ‘eclettici’ del

¹⁴⁸ Nelle pagine della *Prolusione* tenuta da De Sanctis all’Università di Napoli nel 1872, il problema dei rapporti tra scienze, arte e vita avrebbe avuto compiuta sistemazione: in quell’occasione De Sanctis avrebbe parlato della scienza e dei suoi grandi progressi con chiare movenze *à la Vico*, come di «ultima forma dello spirito», «intelletto già adulto» distintosi gradualmente «dagli elementi del sentimento e dell’immaginazione», nei quali esso è cresciuto «credulo e ignaro di sé»: F. De Sanctis, *La scienza e la vita*, a cura di F. Tessitore, Il Mulino, Bologna 2019, pp. 77, 85.

gruppo puotiano nel quale si era formato il giovane De Sanctis, e che anche il vichiano Saverio Baldacchini aveva posto con una qualche nettezza¹⁴⁹. Rivendicare l'autonomia dell'arte voleva dire per De Sanctis rivendicare la totale indipendenza e autonomia del momento estetico, nonché rifondare l'estetica come scienza autonoma e indipendente dello scibile. A suo modo, Hegel ci aveva provato, ma la sua *Estetica* fu concepita in una ben chiara cornice panlogistica che ne disinnescò e impoverì gran parte del potenziale teorico. Un'altra delle tante difficoltà in cui essa sembrò avvilupparsi agli occhi di De Sanctis fu quella famosa scissione, quel dualismo tra *idea* e *forma*, che il critico napoletano tentò non per niente di riconciliare affermando l'unità organica e inscindibile – ripresa anche dal Croce dell'*Estetica* – tra *contenuto* dell'arte e sua *espressione*, tra «idea» e *forma* artistica. Quest'ultima si rivelò per lui una tensione essenziale e connaturata alla comprensione di qualsiasi prodotto artistico, tensione che invece Hegel aveva in qualche modo scorporato nella celebre teoria delle tre epoche storico-artistiche: quella dell'arte simbolica, quella dell'arte classica e quella dell'arte moderna. «Per me l'essenza dell'arte è la forma», ma non la forma «veste, specchio, e che so altro, manifestazione di una generalità distinta da lei, quantunque unita a lei»: è l'idea che «è forma, quando non è più semplice pensiero, ma l'unità dell'organismo»¹⁵⁰.

Pur assestandosi su un piano strettamente 'estetico-metodologico', la riforma dell'hegelismo promossa da De Sanctis avrà un grande impatto sulla vita degli studi napoletani. Lo stesso però si potrebbe dire anche della sua opera di riforma universitaria messa in atto all'indomani del lungo e contrastato processo unitario, in qualità di ministro dell'istruzione. Fu infatti proprio in seguito alle chiamate a Napoli (volute proprio da De Sanctis) di Augusto Vera e Bertrando Spaventa che – complice il rientro all'indomani dell'Unità dei fuoriusciti e degli esiliati che avevano preso il largo da Napoli dopo i moti del 1848 – il vasto fronte hegeliano vide prodursi al proprio interno una profonda spaccatura che avrebbe orientato in più direzioni i destini della filosofia italiana dell'Ottocento.

Siamo all'altezza del 1863-1864. All'università di Napoli si consuma lo strappo tra hegeliani 'critici' ed hegeliani 'ortodossi'. Gli anni di quella lotta durata praticamente vent'anni, cioè fino alla scomparsa dei suoi principali protagonisti, vide schierati su due fronti opposti da un lato i cosiddetti 'critici', capeggiati da Bertrando

¹⁴⁹ Si veda S. Landucci, *Cultura e ideologia in Francesco De Sanctis*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 33-106.

¹⁵⁰ F. De Sanctis, *Lezioni e saggi su Dante*, a cura di S. Romagnoli, Einaudi, Torino 1955, pp. 609, 612.

Spaventa, lontano erede della stagione risorgimentale e capace di aprire la comprensione di Hegel alle varie e multiformi contaminazioni post-idealistiche provenienti dalla scena filosofica tedesca contemporanea. Sull'altro versante c'era invece Augusto Vera, attorniato da figure come quelle di Del Zio, De Luca e Raffaele Mariano, che si posero consapevolmente in un atteggiamento di difesa del dettato hegeliano e furono solidali nelle loro uscite con l'irrigidimento di natura conservatrice occorso nelle posizioni politiche e filosofiche dello stesso Vera dopo il 1848. Vera aveva avuto una storia tutta particolare: era giunto a Napoli nel 1860 proprio su chiamata diretta di De Sanctis, ma aveva svolto il proprio apprendistato lontano da Napoli, tra l'università di Roma e la Francia, Parigi, dove negli anni '30 studiò a contatto con Cousin e visse immerso in quella particolare temperie culturale che avrebbe dato i natali, tra le altre, alle principali correnti del neocriticismo francese e a opere come quelle di Charles Renouvier e Félix Ravaisson. Al momento della chiamata a Napoli il suo hegelismo presentava però già dei tratti profondamente reazionari e particolarmente osservanti. «Ho detto, e vo ripetendo non mi stancherò di ripetere, che il compito nostro e de' nostri tempi è d'intendere Hegel, ed intendendolo di svolgerlo, allargarne il pensiero, riempirne i vuoti e completarlo. Altro per me non ne scorgo, n'è altro v'è a parer mio. [...] Ma quando si prende la scienza sul serio [...] intendere Hegel vuol dire intendere e la storia della scienza e la scienza intera. Imperocché Hegel riassume e concentra in sé tutti i momenti e tutte le forme della scienza»¹⁵¹. Che la filosofia hegeliana avesse posto l'ultima parola dello spirito speculativo non v'erano dubbi, d'altronde, sia per Vera, sia per l'agguerrito drappello di suoi seguaci, *in primis* Raffaele Mariano, coi quali egli fu impegnato negli anni napoletani in un'intensa crociata contro le insidie insite nel "naturalismo" e nei corposi tentativi di dialogo tra filosofia e scienze in atto in Italia e in Europa a partire dagli anni '40 dell'Ottocento. La loro difesa del sistema di Hegel avrebbe tratto alimento nel tempo, infatti, dalla costruzione di una duplice e convinta denuncia: per un verso quella contro il «ritorno a Kant», che dalle università tedesche avrebbe cominciato con molta gradualità a far proseliti anche in Italia, grazie anche – come vedremo – a diversi allievi di Spaventa; su un altro fronte essa offrì il destro ad una polemica radicalmente anti-scientifica contro il darwinismo e il «*Keine*

¹⁵¹ A. Vera, *Prolusioni alla storia della filosofia e alla filosofia della storia*, Detken-De Angelis, Napoli 1863, p. 69. Vera aveva fatto il suo primo incontro con le pagine di Hegel nell'istituto ginevrino di Champel e di lì a breve sarebbe divenuto uno dei suoi più autorevoli traduttori in francese dell'Ottocento: *Enciclopedia e Logica* nel 1859, poi *Filosofia della natura* (1863-66), *Filosofia dello spirito* (1867-70) e le *Lezioni sulla filosofia della religione* (1876-78).

Metaphysik mehr» invocato già a quei tempi dai grandi nomi del positivismo europeo, da Comte, non meno che Strauss, Taine, Mill o Renan. Ai darwinisti Vera spiegò che la lotta per la vita era un concetto «indeterminato» e «vuoto», mentre ai positivisti contestava, con toni non meno sprezzanti, il procedimento generale delle scienze matematiche, della fisica così come della psicologia sperimentale, discipline che attraverso l'uso limitato dell'«intelletto astratto» ritagliano e astraggono dal reale ciò che invece la metafisica – l'unica vera scienza – è capace di racchiudere nell'unità dialettica¹⁵².

Bertrando Spaventa aveva vissuto per suo conto un destino assai diverso. A quanti fossero disposti a giurare che il grandioso sistema di Hegel rappresentasse *il* traguardo della moderna filosofia europea, e ai pedissequi suoi ripetitori, Spaventa avrebbe sin da subito ribadito invece che «la riproduzione meccanica delle dottrine altrui» soffoca «il germe di una nuova vita che cova inconsciamente ogni filosofo»: la ripetizione acritica e dottrinale impedisce che le varie filosofie si sviluppino e diventino un più perfetto sistema. Il nucleo della filosofia hegeliana, «per quanto vero in astratto», non può, in sostanza, «venire accolto in Italia come si importa una merce»¹⁵³. Come tanti altri giovani liberali e radicali napoletani suoi coetanei, Spaventa era stato costretto alla fuga dalla dura reazione borbonica post-insurrezionale. Dopo aver abbandonato giovanissimo i voti religiosi, avrebbe patito dodici anni di esilio a Torino, vivendo poi delle breve parentesi tra Modena e Bologna, città quest'ultima nella quale lasciò dietro di sé una colonia di validissimi allievi come il giovane hegeliano Jaja e i futuri padri del neokantismo italiano, Francesco Fiorentino e Felice Tocco. Al tempo in cui, in un'accurata e commovente lettera alla moglie¹⁵⁴, egli poté «finalmente» scrivere nel 1860 di rivedere «dopo dodici anni il Vesuvio», la sua difesa dell'idealismo si era accomodata su posizioni ben più avanzate rispetto a quelle degli ortodossi e di Vera. Dopo esser sfociata nell'aspra polemica contro lo 'spiritualismo' di Mamiani e nella celebre tesi della «circolazione» europea del pensiero italiano, la sua interpretazione di Hegel si ritrovò su molti aspetti in sintonia con quella del circolo raccolto attorno alla rivista «Der Gedanke» e con quella di un altro grande interprete hegeliano come Kuno

¹⁵² Cfr. G. Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 195-207.

¹⁵³ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere* [d'ora in avanti OS] II, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, p. 643.

¹⁵⁴ B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, a cura di M. Diamanti, M. Rascaglia e M. Mustè, Viella, Roma 2020, p. 244.

Fischer. Nella prima edizione della *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* del 1852 – opera che conobbe una seconda edizione profondamente riveduta e integrata nel 1865 – Fischer aveva articolato l’ambizioso tentativo di conciliare la filosofia trascendentale e l’idealismo metafisico, dichiarati alternativi da Hegel, per giungere ad una definitiva fondazione della logica come premessa di una conoscenza vera. Si trattava di una complicata rilettura della filosofia hegeliana alla luce del criticismo, di una sintesi tra Hegel e Kant che lui stesso definì nella *Vorrede* alla prima edizione della *Logik* una «filosofia critica dell’identità»: «Il problema della logica» – notava Fischer – fa tutt’uno con con il «problema della conoscenza» e quest’ultimo dev’essere affrontato «dal punto di vista trascendentale assunto per la prima volta in modo serio dalla filosofia di Kant»¹⁵⁵. Assieme a Fischer, del quale egli apprezzerà la valorizzazione dell’eredità di Kant e, almeno in parte, anche la difesa della prima triade della logica hegeliana messa in atto contro le critiche indirizzategli nel primo Ottocento, Spaventa guarderà anche ai grandi riformatori dell’idealismo tedesco Herbart, Lotze e Trendelenburg¹⁵⁶. Da questo punto di vista, quella di conciliare le istanze dell’idealismo classico con le sempre più insistenti rivendicazioni del realismo herbartiano era divenuta un’esigenza quasi ineludibile non solo per Spaventa, ma anche per altri protagonisti della scena filosofica napoletana degli anni ’60 e ’70 dell’Ottocento. La chiusa di De Sanctis alla *Storia della letteratura italiana* descrisse in presa diretta lo scontro tra sostenitori della dialettica hegeliana e coloro i quali decisero di affidarsi allo studio positivo promesso dalle nuove «scienze»: «Nel suo cammino il senso del reale si va sempre più sviluppando, e le scienze positive prendono il disopra, cacciando di nido tutte le costruzioni ideali e sistematiche. [...] Dal seno dell’idealismo comparisce il realismo nella scienza, nell’arte, nella storia. [...] Erede dell’ontologia è la critica [...] I sistemi sono sospetti, le leggi sono accolte con diffidenza [...]. Accertare un fatto

¹⁵⁵ K. Fischer, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Schetlin, Suttgart 1852, p. XII. Sull’importanza della ricezione della *Logik* di Fischer in Spaventa – e poi in Croce e Gentile – si è soffermato brevemente anche Gadamer nell’*Introduzione* alla ristampa della prima edizione di K. Fischer, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Suttgart 1852 (Manutius, Heidelberg 1997, pp. XIII-XIV); [la sec. ed. uscì col titolo *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Heidelberg 1865; rist. Anastica, Minerva, Frankfurt 1983].

¹⁵⁶ Cfr. B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel* [1864], in OS I, p. 369. Per andare più nel dettaglio sui rapporti tra la scuola di Spaventa e lo svolgimento della filosofia in Germania si veda M. Ferrari, *I dati dell’esperienza. Il neokantismo di Felice Tocco nella filosofia italiana tra Otto e Novecento*, Olschki, Firenze 1990, pp. 81-106 e G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell’Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 489-498.

desta più interesse che stabilire una legge»¹⁵⁷. Tra le fila degli hegeliani, uno dei primi esempi in questo senso fu senz'altro quello di Antonio Tari. Professore di estetica a Napoli a partire dal 1861 (e futuro hegeliano pentito) Tari aveva compreso presto la portata storica dell'opera herbartiana: avrebbe scritto nel 1863 un'*Estetica ideale* nel tentativo di conciliare proprio l'estetica oggettivista di Herbart con quella dell'«Idea» di Hegel, non esitando – ancora nel 1867 – ad ammettere in una lettera al proprio allievo Nestore Parisi di continuare a studiare la psicologia di Herbart e di imparare «non poco da questo acutissimo realista»¹⁵⁸. *Idealismo o realismo?* è invece il titolo della nota letta da Spaventa all'«Accademia delle Scienze Morali e Politiche» di Napoli nel 1874, con la quale Spaventa tentò sul piano logico quella difficile conciliazione. La vera antitesi non è tra Trendelenburg ed Hegel «ma tra Herbart ed Hegel», come aveva già ribadito ne *Le prime categorie della logica di Hegel*¹⁵⁹. Detto in breve, da un lato c'era il «realismo» di Herbart, che oltre a far riposare la possibilità del concetto nella *relazione* dei reali, considerava non solo la *materia* ma anche la *forma* della conoscenza come *data*, e quindi come esterna al soggetto. Dall'altro c'era invece l'idealismo della «sintesi originaria» (che per Spaventa aveva avuto forma diversa ma analogo significato in Kant e Trendelenburg,

¹⁵⁷ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1965, pp. 903-905. Come scriverà nel 1872 l'allievo di Spaventa Felice Tocco: «Il bisogno profondo dell'unità ci fa perdere il sentimento delle riposte differenze che intercedono tra le cose, e l'amore delle spiegazioni semplici ci rende paghi di vuote superficialità» (F. Tocco, *Materialismo e spiritualismo*, «Giornale napoletano di lettere e filosofia», I, Napoli 1886, pp. 107-09). Cfr. su questo aspetto la *Prefazione* di B. Spaventa a *Logica e metafisica*, in OS III, cit., pp. 9-15: «Il naturalismo, come si chiama ora, in generale [...] consiste nel prendere per verità e realtà delle cose, le cose appunto quali ci si mostrano immediatamente nell'osservazione e nell'esperienza [...]. Il naturalismo, in generale, ha una certa ragione contro la filosofia. Quando questa vuole entrare [...] nel campo delle scienze naturali [...] il naturalismo ha ed ebbe ragione di protestare. L'ufficio della filosofia non è questo. Ma, d'altra parte, il naturalismo ha torto lui, quando, come si fa ora, vuol esso mettersi nel luogo della filosofia con que' suoi principi immediati e non discussi [...]. Io sono ancora idealista: ma quello idealismo che non esclude, anzi contempera in sé il naturalismo, il positivismo, il meccanicismo» (qui pp. 13-15).

¹⁵⁸ Cfr. G. Oldrini, *Antonio Tari e la dissoluzione dell'hegelismo napoletano*, in Id., *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive e problemi del pensiero dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 255-256.

¹⁵⁹ B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, cit., p. 430-431: il principio dell'uno – proseguiva – è l'«irrelativo», la «scomunicazione» – scriveva Spaventa – il principio dell'altro è la «Relazione», l'«Idea», la Ragione, lo Spirito. Con Trendelenburg l'accordo sarebbe stato completo: «Trendelenburg in fondo in fondo non dice altro che quel che dico io [...]», recitava invece un altro eloquente passaggio del 1864 (pp. 413-414). Quanto alla popolarità di Trendelenburg nella Napoli di metà anni '60, andrebbe ricordato in primo luogo che delle *Logische Untersuchungen* uscì nel 1862 una seconda edizione che con tutta probabilità contribuì a motivare alcuni 'transfughi' della scuola di Spaventa come Angiulli e Pasquale D'Ercole a muovere verso Berlino, principalmente per seguire le lezioni di Trendelenburg. Quasi dieci anni dopo usciva la terza edizione delle *Ricerche Logiche*: recensendola, Spaventa ricordava sul «Giornale Napoletano di Filosofia e lettere» a. I, 1872, vol. I. pp. 62-65: «Mi ricordo che parecchi anni fa, poco dopo il 1860, di questo libro si voleva fare a Napoli, non so più da chi, una versione: e tra gli altri motivi c'era quello di far contrasto all'Hegelismo. In quel tempo Trendelenburg era molto noto tra noi; almeno ne parlavano in tanti! Ma non saprei giurare se la conoscenza che se ne aveva, andava oltre la nuda notizia, né dire di che pregio fosse almeno questa».

così come in Fichte, Schelling, Hegel, Rosmini e Gioberti): esso poggiava su una «psicologia tutta propria» e su una teoria della formazione dei concetti «*a parte subiecti*»¹⁶⁰. La soluzione del conflitto non poteva che risiedere in Hegel: la sua importanza stava proprio nell'aver conciliato queste due posizioni su un piano logico ed ontologico. Il suo pensiero della totalità inteso come potenzialità e movimento del conoscere, rappresenta un'istanza il cui criterio non è né il soggetto, né l'oggetto: «In questo senso l'hegelismo è Logismo: non idealismo [...], non realismo [...]. Il Logismo però come *sistema* è (assoluto) spiritualismo»¹⁶¹. Ma al fianco di questo Kant dai contorni nettamente idealistici e al contributo del realismo di Herbart, ad acuire quella tensione tra idealismo e realismo nell'opera di Spaventa contribuì non poco la sua apertura nei confronti di un dialogo con le nuove 'scienze particolari' e di un certo positivismo di marca prettamente metodologica. Le nuove conquiste delle scienze storiche e naturali, ma anche l'entrata in scena in Italia di un inatteso protagonista come il positivismo, avrebbero imposto infatti – come ben sottolineato da Oldrini – di prender posizione persino ai «più sordi» tra le fila dell'hegelismo sul fronte del netto rifiuto piuttosto che su quello di un'oculata apertura al dialogo con le scienze. La prolusione *Le dottrine mediche e la clinica* tenuta a Napoli nel 1866 dal medico e naturalista Salvatore Tommasi, che segnò – assieme a quella dello stesso anno pronunciata a Firenze da Villari su *La filosofia positiva e il metodo storico* – l'atto di nascita del positivismo italiano, pose un vero e proprio *ultimatum* alla filosofia italiana di stampo idealistico: l'ammonì cioè riguardo al fatto che «nelle scienze obiettive e naturali, la dottrina non può consistere in un *a priori*, non può sorgere dalle speculazioni metafisiche, non può essere un'intuizione, e molto meno un sentimento; quindi parlar di filosofia [idealistica] in medicina è un controsenso»¹⁶². Lo stesso Spaventa fu spinto così ad occuparsi di questioni scientifiche anche le più disparate, che spaziavano dall'origine delle lingue e delle razze (si ricordino in proposito le sue *Lezioni di Antropologia*), agli sviluppi della fonologia e della psicologia, al commento delle stesse lezioni sulle *Psicopatie* tenute

¹⁶⁰ Per alcuni cenni in merito agli apporti di Fischer in Spaventa cfr. R. Bortot, *L'hegelismo di Bertrando Spaventa*, Olschki, Firenze 1968, pp. 73-87.

¹⁶¹ B. Spaventa, *Idealismo o realismo?*, OS I, p. 559.

¹⁶² S. Tommasi, *Le dottrine mediche e la clinica: prolusione del Prof. Tommasi al suo corso di Clinica medica nel nuovo Ospedale Clinico*, s. e., 1866, pp. 2. Per alcune interessanti considerazioni relative agli inizi del positivismo in Italia: G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, cit., p. 489. Per approfondire gli aspetti salienti del positivismo di Tommasi si veda G. De Liguori, *Materialismo inquieto*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 15-44.

proprio dal naturalista Tommasi all'Università di Napoli nei primi anni '60 dell'Ottocento. Furono se vogliamo proprio queste importanti concessioni nei confronti dei dati e dello studio 'positivo' delle scienze naturali, oltre ad aver rappresentato uno tra i principali motivi della sua torsione in senso 'critico', a porre probabilmente le premesse della 'dissoluzione' stessa dell'hegelismo 'critico' sulla scena filosofica della *Napoli fin de siècle*. In Spaventa – sia chiaro – non si sarebbe mai prodotto un superamento dell'hegelismo, neanche tra le pagine di *Esperienza e metafisica*, il suo grande *opus postumum*: oltre a riaffermare l'importanza del rapporto tra filosofia e scienze – con la filosofia intesa però sempre hegelianamente quale scienza ultima che rende possibile i risultati delle singole scienze parziali¹⁶³ – quell'ultimo colpo di coda dell'hegelismo 'critico' (gli allievi Jaja e Maturi riuscirono solo in parte a farne sopravvivere il lascito filosofico dopo il 1883) mise in scena una difesa estrema dell'idealismo contro l'ascesa di due nuovi nemici come il positivismo evoluzionistico e il neokantismo. Al netto di queste condanne fu però proprio tra le ceneri del suo hegelismo che sarebbero germogliate in Italia alcune tra le maggiori esperienze teoriche di fine XIX secolo: la prima circolazione dell'herbartismo, il «ritorno a Kant» e la nascita del marxismo italiano avrebbero tutti – più o meno direttamente – tratto il proprio soffio vitale dall'eredità dell'opera di Spaventa. A ricordarlo fu un autorevole erede di quella stagione ormai al tramonto, il neokantiano Felice Tocco. Rievocando quanti e quali sentieri filosofici altri allievi come Labriola e Villari, Angiulli, Fiorentino e Masci avrebbero intrapreso dopo l'abbandono di Hegel, scriverà: «parecchi di noi [...] non restammo fidi all'hegellismo, e chi piegò verso l'herbartismo, chi si arrese al naturalismo, chi fece ritorno più o meno incondizionatamente a Kant [...]»¹⁶⁴.

2. La diffusione di Herbart e il 'ritorno a Kant' in Italia

¹⁶³ Cfr. B. Spaventa, *Esperienza e metafisica*, edizione critica a cura di A. Savorelli, Morano, Napoli 1983, p. 97.

¹⁶⁴ F. Tocco, *recensione a Esperienza e metafisica*, «La Cultura», a. VII, 1888, vol. IX, pp. 590-591. Esemplare a riguardo fu anche il caso di Angiulli e del suo apprendistato hegeliano prima della 'svolta' positivista: cfr. A. Savorelli, *Positivismo a Napoli. La metafisica critica di Andrea Angiulli*, Morano, Napoli 1990, pp. 17-51.

Alla scuola dell'hegelismo 'critico' si formarono molte premesse della fortuna di cui godettero in Italia alcune delle teorie etiche e psicologiche, logiche ed estetiche di Herbart e degli herbartiani durante la seconda metà dell'Ottocento. Cominciamo col dire che non è affatto semplice tracciare un quadro esaustivo della storia italiana dell'herbartismo, tanto per l'indefinitezza connaturata all'oggetto stesso dell'indagine, tanto per il carattere frastagliato assunto dal fenomeno a queste latitudini (e il tentativo condotto da Meschiari qualche anno fa, seppur rimarchevole, è purtroppo rimasto allo stato di progetto preparatorio). I centri italiani di maggior diffusione delle teorie psicologiche, linguistiche ed estetiche di Herbart furono Milano e Pavia, ma soprattutto Napoli e Bologna. Proprio all'università di Bologna si distinsero ad esempio i contributi del bresciano Francesco Bonatelli, pensatore attento ai problemi di logica, psicologia e linguaggio, che già prima di confezionare la sua opera principale, *Pensiero e conoscenza* (1864), aveva dedicato tra il 1855 e il 1863 diverse recensioni a libri e opere di figure nevralgiche dell'epoca post-hegeliana come Trendelenburg e gli herbartiani Waitz e Steinthal, il positivista Ernst Renan e al padre della psicofisica Fechner¹⁶⁵. Seppur per un breve lasso di tempo, a Bologna era stato attivo un altro attento lettore di Herbart e degli herbartiani, nonché uno dei primi grandi avversari italiani della *Geschichtsphilosophie* hegeliana: il filologo piemontese Giacomo Lignana. Passato già nel 1861 alla cattedra di filologia dell'università di Napoli, Lignana dedicò nel 1865 una *Memoria* degli «Atti» dell'Accademia Pontaniana all'*Applicazione del criterio filologico al problema storico della filosofia*, nel quale toccò diversi problemi riguardanti la comparazione della diversa struttura e «morfologia delle lingue» assieme a quello della doverosa distinzione tra grammatica e logica, facendo perno su W. v. Humboldt e la *Völkerpsychologie*¹⁶⁶. Il suo nome restò tuttavia per molto tempo legato all'intervento inaugurale dell'anno accademico 1867 tenuto all'Università di Napoli dal titolo *La filologia al secolo XIX*: un discorso «memorando» – come lo definirà anni dopo lo stesso Croce¹⁶⁷ – nel quale offrì una raffinata ricostruzione della storia

¹⁶⁵ Si veda di F. Bonatelli, *Della metafisica herbartiana*, «Rivista ginnasiale delle scuole tecniche o reali», V, 1858, pp. 29-42 e Id., *Idealismo e realismo*, «Rivista italiana di scienze, lettere ed arti», V, 1864, pp. 5-8.

¹⁶⁶ G. Lignana, *Applicazione del criterio filologico al problema storico della filosofia*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», IX [1871], p. 171. Quanto al Lignana si rimanda a S. Timpanaro, *Giacomo Lignana e i rapporti tra filologia, filosofia, linguistica e darwinismo nell'Italia del secondo Ottocento*, «Critica storica», XVI, 1979, pp. 406-503.

¹⁶⁷ Cfr. B. Croce, *Appunti per la storia della cultura in Italia nella seconda metà del secolo XIX*, in *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, parte I, «La Critica», VII [1909], p. 346.

della filologia tedesca, scagliandosi a viso aperto contro l'idealismo assoluto di Hegel e affermando quale fondamento della trasformazione delle scienze storiche prefigurata da W. v. Humboldt e dai fondatori della *Völkerpsychologie* nientemeno che la diffusa esigenza di un 'ritorno a Kant' della filosofia tedesca: «Io per mia parte sono di coloro, che persistono nel credere, che l'Alemagna sia più viva, che mai, e della vivacità della scienza tedesca mi è prova appunto questo ritorno al criticismo di Kant. Ritornare a Kant non vuol dire accettare le supposizioni della psicologia del secolo XVII, che erano passate quasi intatte nella sua critica, e la trascendenza della cosa in sé; vuol dire ripudiare tutto quello, che la sua critica ha distrutto per sempre, e tutto quello accogliere, che durerà, quanto la scienza, immortale. Al di là dell'esperienza, senza l'esperienza nessuna cognizione è possibile. Il pensiero non genera il reale, e la metafisica ontologica è una utopia del medio evo. Questi sono i risultati immortali della critica di Kant, ai quali è ritornata la filosofia contemporanea dell'Alemagna, e vi è ritornata colla più sottile, la più perseverante, la più morale laboriosità, di cui sia mai stata capace l'investigazione filosofica. [...] Questo è il rinsavimento della filosofia tedesca, che non può più essere ignorato da alcuno, che ne voglia fare la storia, o la critica. La Filosofia ha cessato di voler' essere la prima, o la sola, ma è diventata veramente una delle scienze»¹⁶⁸.

Quanto ai primi contatti di Spaventa con Herbart e gli herbartiani, invece, anche qui sappiamo non poco. Sappiamo ad esempio che sulla rivista «Il Cimento» nel 1855 egli aveva avuto modo di recensire *La scienza della lingua di W. v. Humboldt e la filosofia hegeliana* dell'herbartiano Steinthal: il libro di un «non hegeliano», certo – scrisse in quell'occasione Spaventa – ma che affrontava un «genere di studi» in «filosofia e filologia», del quale il futuro capofila dell'hegelismo 'critico' napoletano auspicava che qualcuno, qualcuno sicuramente più esperto di lui, potesse un domani iniziare gli studiosi italiani¹⁶⁹. Basta un piccolo salto in avanti nel tempo di due anni per giungere alla voce dedicata alla «filosofia tedesca» nella *Nuova Enciclopedia popolare italiana*: di Herbart Spaventa avrebbe parlato in quel caso, e senza mezzi

¹⁶⁸ G. Lignana, *La filologia al secolo XIX*, Detken e Rocholl, Napoli 1868, pp. 5-6.

¹⁶⁹ B. Spaventa, *La scienza della Lingua di Guglielmo di Humboldt, e la Filosofia Hegeliana*, in «Il Cimento», luglio, VI, 1855, pp. 60-61. Si veda per questa ed altre notizie al prezioso e dettagliato contributo di Siciliani de Cumis, *Herbart e gli herbartiani alla scuola di Bertrando Spaventa*, «Giornale critico del filosofia italiana», LIV, 1973, pp. 517-561 (rist. in *Studi su Labriola*, Urbino, pp. 89-161), frutto di un paziente lavoro di scavo archivistico nella Biblioteca comunale di Bergamo, dove è conservato il lascito del filosofo napoletano. Altro studio da tenere ben presente sul tema della ricezione dell'herbartismo in Italia – tema tutt'oggi colpevolmente poco esplorato – è quello di A. Meschiari, *Per una storia dell'herbartismo in Italia*, «Rivista di filosofia», 16, 1980, pp. 98-124.

termini, come di un «filosofo profondo ed originale il cui sistema ha al presente molti e valorosi seguaci in Germania, ed è opposto interamente all'idealismo quale apparisce specialmente in Fichte, Schelling ed Hegel»¹⁷⁰. Solo rileggendo con attenzione alcune pagine della famosa lettera a De Meis pubblicata sulla «Rivista bolognese» nel maggio 1868 dal titolo *Paolottismo, positivismo e razionalismo*, si può però comprendere quanto Spaventa tenesse a un approfondimento critico dei problemi discussi in Germania dagli herbartiani della *Völkerpsychologie* (della quale Vico era stato a suo dire precursore, «uno dei primi autori di una psicologia dei popoli»¹⁷¹), connessi alla conoscenza del «mondo umano», al nascente mondo delle «scienze dello spirito» e discussi in quell'anno da Villari nel manifesto del positivismo italiano *La filosofia positiva e il metodo storico*. «Per me, se il positivismo ha un senso – aveva notato Spaventa in quel documento del 1868 – è quello che si fonda sull'attività positiva della mente. Se no, è naturalismo rifritto. Ma i fatti *umani*? Chi li ha fatti? L'uomo. E dove sono? Nella *memoria* dell'uomo; nel mondo umano. E cosa devo far io per averli dinanzi a me, presenti lì ed osservarli? I fatti umani non sono come schegge di pietre o foglie [...], non sono lì, non mi si presentano dinanzi, palpabili, freschi, vivi, osservabili, riconoscibili, che in quanto io li riproduco; io devo avere, in mezzo ai sepolcri, la potenza di Ezechiele: l'uomo, lo spirito li ha generati, immaginati, favellati, pensati, ecc. e io uomo, spirito, li rigenero, li *rimmagino*, li rifavello, li ripenso ecc». Dinanzi ai fatti naturali – al *positivo* naturale – lo spirito è, in certo modo, passivo; dinanzi ai fatti umani – al *positivo* umano – egli è passivo... un corno». Quello umano è «il vero *positivo*»¹⁷². Oltre a rappresentare una delle prime tracce della presenza e della circolazione delle teorie della *Völkerpsychologie* in Italia, quella recensione spaventiana apparsa su «Il Cimento» nel '55, unita proprio alle pagine di *Paolottismo, positivismo e*

¹⁷⁰ B. Spaventa, voce «*Germanica o tedesca filosofia*» in AA. VV., *Nuova Enciclopedia popolare italiana*, vol. IX, Pomba, Torino 1859, p. 315.

¹⁷¹ Id., *Vico*, Le Càriti, Firenze 2007, p. 47.

¹⁷² Id., *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, in *Opere* I, cit., pp. 499-500. Spaventa si era concentrato a più riprese sull'opera di Vico: per la prima volta nel 1847-'48 e poi una seconda volta nel 1853-'55, quando rimeditò la *Scienza Nuova* tentando di ricollegarla a Bruno e alla filosofia critica di Kant. Quello tra Vico e Kant sarebbe diventato – come ammetterà lui stesso – uno dei suoi grandi «cavalli di battaglia», anche se non fu l'unico paragone degno di nota riferito a Vico. In *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in OS I, cit., pp. 320-323, Spaventa scriveva che «il vero pregio del Vico sta nell'aver compreso il valore dello spirito come libero sviluppo di sé ed averlo applicato alla spiegazione del mondo umano». E insisteva poco dopo affermando che per Vico «il problema era trovare una nuova metafisica che fosse il fondamento della nuova scienza, cioè della scienza dello spirito. Questo problema formò l'intimo motivo della filosofia alemanna: comprendere lo spirito non come semplice anima, ma nella realtà delle sue manifestazioni».

razionalismo, dovette rivestire un certo peso nell'indirizzare la formazione herbartiana del giovane Labriola, il primo di fatto ad affrontare in Italia problemi tipici del dibattito tedesco sulle «scienze dello spirito».

Per quanto solo genericamente – come è stato giustamente messo in luce¹⁷³ – si possa parlare di una «scuola» di Spaventa prima del 1883, e per quanto con la cerchia dei suoi allievi, gli hegeliani Donato Jaja e Maturi, i neokantiani Tocco e Fiorentino, egli non avrà mai contatti significativi, è innegabile come fosse stato il carattere conciliativo nella disputa tra idealismo e realismo, al pari dell'apertura di Spaventa nei confronti delle scienze ad animare presto forti esigenze «realistiche» che spinsero Labriola oltre l'hegelismo. In una preziosa testimonianza autobiografica contenuta nel suo discorso inaugurale pronunciato all'Università di Roma il 14 novembre 1896, Labriola ricordò non a caso di essersi educato a Napoli «sotto l'influsso diretto e genuino dei due grandi sistemi, nei quali era venuta al termine sua tutta la *filosofia*,[...] ossia, dei sistemi di Herbart e di Hegel, nei quali era arrivata all'estremo delle conseguenze l'antitesi tra realismo e idealismo, [...] tra specificazione dei metodi ed anticipazione di ogni metodo nella onnisciente dialettica»¹⁷⁴. Al di là di quelle che pure potrebbero essere state fisiologiche sopravvivenze provenienti dell'ambiente napoletano (quello di un suo hegelismo latente resta infatti ancora oggi un problema tutt'altro che risolto¹⁷⁵) in quella lotta Labriola aveva però quasi tempestivamente capito da che parte stare: se si eccettua lo scritto giovanile *Contro il «ritorno a Kant» di Eduard Zeller* – nel quale difese a spada tratta l'hegelismo del suo maestro napoletano prendendo posizione contro l'«empirico psicologismo» dell'iniziatore del neokantismo tedesco – egli si sarebbe infatti sempre tenuto a debita distanza dalle insidie del metodo dialettico e dal richiamo dei principi della logica hegeliana, accogliendo l'importanza e la validità

¹⁷³ A. Savorelli, «La filosofia c'è e non c'è». Labriola e gli hegeliani di Napoli, in AA.VV, *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte. Atti del convegno di studi Cassino 7-8-9 ottobre 2004*, vol. III, Università degli studi, Cassino 2004, pp. 504, 513.

¹⁷⁴ A. Labriola, *L'Università e la libertà della scienza*, a cura di S. Miccolis, Aragno, Torino 2007, p. 11.

¹⁷⁵ «A Napoli – scrisse una volta Labriola ad Engels – privatamente dal 1840-60, e poi pubblicamente all'università dal 1860-75, ci fu la rinascenza dell'hegelismo [...]. Lo Spaventa (ottimo fra tutti, e taccio degli altri) scrisse di dialettica in modo squisito, scoprì di nuovo Bruno e Campanella, delineò la parte nobile e utilizzabile di Vico e trovò da sé (nel 1864!) la connessione fra Hegel e Darwin. Sono nato in tale ambiente [...]. Tutta la letteratura hegeliana e post-hegeliana ci era nota [...]. [...] io sono diventato comunista per effetto della mia educazione (rigorosamente) hegeliana – dopo essere passato attraverso la psicologia di Herbart e la *Völkerpsychologie* di Steinthal – ed altro. Dunque nel leggere l'*Heilige Familie* mi son trovato assai facilmente nella situazione psicologica di voi che la scrivevate» (A. Labriola, *Carteggio*, vol. III, 1890-1895, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2003 p. 378).

dei dati dell'esperienza sia sul fronte delle scienze storiche sia su quello scientifico-naturale¹⁷⁶. Guardando agli inizi della sua recisa opposizione nei confronti di Hegel, che esplose non per niente proprio sul terreno della *Geschichtsphilosophie*, è facile individuare una data ben precisa: il 1871. A quell'anno risale infatti il suo saggio *Se l'idea sia il fondamento della storia*. Per la prima volta Labriola contrappose in quel frangente Humboldt e l'herbartiano Steinthal a Hegel, definendo al contempo il «filosofare sulla storia» una «generale tendenza del nostro tempo», che proprio attorno alla *Geschichtsphilosophie* hegeliana vedeva aggrovigliarsi una serie di ingenti e complessi problemi teoretici: «l'accettazione o la critica, o la correzione della filosofia della storia di Hegel è per noi la vera risposta al tema». In un altro breve ma importante documento, la propria recensione alle *Lezioni di Introduzione alla filosofia della storia* di Augusto Vera, Labriola ebbe modo di ribadire queste sue convinzioni non esitando a polemizzare con l'approccio metafisico dell'hegeliano ortodosso di Napoli e facendo perno su un ormai chiaro e deciso richiamo a Herbart e all'«irrinunciabile condizione di ogni scientificità»: la «chiarezza del compito» ed «una netta delimitazione dei concetti che sono da elaborare ed applicare» nelle varie scienze. Questo documento è particolarmente rilevante poiché contiene probabilmente la prima ed esplicita professione di herbartismo da parte del futuro maestro di Croce: intravedendovi la ferma volontà di un abbandono di Hegel, Luigi Dal Pane ha definito a suo tempo quello scritto, in modo schematico ma efficace, una prima «vittoria» nella mente di Labriola «del realismo sull'idealismo»¹⁷⁷. L'avvicinamento all'herbartismo (non tanto quello della metafisica dei 'reali', quanto quello dell'etica e della psicologia) fu per Labriola una necessità: alla morale e al metodo filosofico di Herbart egli avrebbe infatti accostato sin da subito lo studio della psicologia e della logica, del linguista Hermann Paul e dell'opera di figure come quelle di Volkman, Drobisch e Strümpell, incrociando proprio su questa alcune questioni germinali legate al dibattito sulla fondazione delle «scienze dello

¹⁷⁶ L'uscita del 1863 contro il «ritorno a Kant» di Zeller (un discorso leggermente diverso andrebbe fatto per il saggio *Della relazione della Chiesa allo Stato* del 1864/'65) fu l'unica volta in cui Labriola avrebbe preso una chiara difesa dell'hegelismo del suo maestro. Il giovane Labriola notava in quella circostanza sulla scia di Spaventa – e come avrebbe fatto il Croce della *Logica* – che il «vero merito di Kant è il concetto della sintesi originaria, del nuovo *a priori*». Mettendola da parte, e riducendo il merito di Kant ad aver riconosciuta come duplice l'origine della conoscenza, Zeller – continuava Labriola – è ricaduto nel più *empirico psicologismo*, quando vuol determinare il metodo della sua «Teorica della Conoscenza» (A. Labriola, *Tra Hegel e Spinoza. Scritti 1863-1868*, a cura di A. Savorelli, A. Zanardo, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 21-25).

¹⁷⁷ L. Dal Pane, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Einaudi, Torino 1975, pp. 126-130.

spirito» discussi a partire dagli anni '50 da Droysen e dalla *Völkerpsychologie*¹⁷⁸. Di questo lungo apprendistato herbartiano che preparò poi l'approdo di Labriola al marxismo all'inizio degli anni '90, la *Prelezione* romana del 1887 sui *Problemi della filosofia della storia* rappresentò senz'altro il traguardo più importante¹⁷⁹.

Con «intendimento realistico» e «tenendo all'indirizzo» della *Völkerpsychologie* di Lazarus e Steinthal, Labriola presentò nei *Problemi della filosofia della storia* – e per la prima volta in Italia – alcune delle coordinate del coevo dibattito tedesco sulle «scienze dello spirito», svolgendo un'indagine sulle condizioni soggettive ed oggettive della narrazione storica, inquadrabile come il «consapevole tentativo di conciliare, in modo reale e positivo, i diversi elementi e le varie funzioni che concorrono alla formazione del fatto storico»¹⁸⁰. Affidandosi ad alcuni classici della metodologia storiografica come Bernheim, Boeckh e Droysen, al saggio *Über die Idee in der Geschichte* di Lazarus – pur senza alcun riferimento a un testo capitale come l'*Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey – Labriola arrivò a proporre una classificazione tra «scienze della natura» e «scienze storiche» gravitante attorno alla definizione di storia come conoscenza dell'«*individuale*»: «Ma cotesto confronto tra scienze storiche e scienze naturali si può perciò portarlo fino alle estreme conseguenze, e credere p. es. che tutta la storia si risolva in teorie, sui fattori, le

¹⁷⁸ Cfr. S. Poggi, *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Longanesi, Milano 1978, pp. 57-113; B. Centi, *L'Ottocento' tedesco di Antonio Labriola*, in AA.VV, *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte. Atti del convegno di studi Cassino 7-8-9 ottobre 2004*, vol. III, Università degli studi, Cassino 2004, p. 523. Anche E. Garin, *Antonio Labriola: ritratto di un filosofo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 18 (1998), p. 175. In particolare, sui rapporti di Labriola con la *Völkerpsychologie* si vedano B. Centi, *Antonio Labriola. Dalla filosofia di Herbart al materialismo storico*, Bari, Edizioni Dedalo 1984, pp. 181-196; D. Bondì, *Il problema dell'unità della storia. Antonio Labriola ed Heymann Steinthal*, in AA.VV, *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte*, cit., p. 607 sgg. e Id., *Il giovane Croce e Labriola. Ricezione e circolazione della Völkerpsychologie in Italia alle soglie del Novecento*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 4, 2004, pp. 904-905.

¹⁷⁹ Croce ricorderà che «gli studi riguardanti la teoria della storia non ricevettero un nuovo impulso se non nel 1887, epoca in cui Antonio Labriola, professore di filosofia all'Università di Roma, inaugurò il suo corso di filosofia della storia, e tenne per questa occasione (28 febbraio 1887) una lezione preliminare sui *Problemi della filosofia della storia*», specificando che Labriola «aveva precisamente fatto parte del piccolo gruppo di oppositori che in Italia combattevano l'hegelismo ai nomi di Herbart e Humboldt» (B. Croce, *Les études relatives à la théorie de l'histoire en Italie durant les quinze dernières années*, «Revue de synthèse historique», V, 1902; rist. in *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951, pp. 179-180). Sino a quel momento i principali lavori confezionati e pubblicati in Italia sulla cosiddetta «filosofia della storia» erano stati, oltre a quelli dell'«ortodosso» Vera, il *Saggio sulla filosofia della storia* (1854) del giovane Villari, *La scienza della storia* (1873) di un altro ex- proveniente dall'hegelismo napoletano come il positivista Marselli; il neokantiano Fiorentino se ne occupò nella sua *Prolusione napoletana del 1880 Svolgimento storico e condizioni presenti della filosofia della storia*. Dopo la *Prelezione* di Labriola e i saggi di metà anni '90 del giovane Croce si sarebbero interessati a simili problemi figure minori come Antonio Rolando in *Intorno all'indole ed al metodo della storia* (1895-'96), Ettore Ciccotti in *La storia e l'indirizzo scientifico del XIX secolo* (1898) e Gaetano Mario Columbra in *Storia e metodo storico* del 1899.

¹⁸⁰ Cfr. D. Bondì, *La teoria della storia. Pasquale Villari e Antonio Labriola*, Unicopoli, Milano 2013, p. 128.

condizioni e le incidenze, in modo che la semplice esposizione finisca per poi sparire, come qualcosa di puramente estrinseco e accidentale? No: perché, per quanto pur si vogliano approfondire le condizioni estrinseche e l'efficienza propria delle cause che concorrono in quegli effetti [...], la configurazione particolare rimane sempre un *unicum sui generis* da non confondere con l'individualità che ci rappresenta nella storia naturale l'esemplificazione della legge e del genere. Per questa ragione la storiografia serba e serberà sempre i caratteri di una disciplina a sé, che nessuna scienza potrà interamente risolvere in altri elementi»¹⁸¹. Sebbene avesse familiarizzato con molte prospettive di ascendenza neokantiana e con una linea di pensatori (che a Kant peraltro fecero spesso riferimento) che da Humboldt arriva a Droysen ed alla *Völkerpsychologie*, il suo giovanile sospetto nei confronti del «ritorno a Kant» di metà Ottocento non si era però mai placato: esso andò anzi sempre più rinsaldandosi anche a causa delle vicende legate al revisionismo ed alla cosiddetta «crisi del marxismo» alimentate da Bernstein e dal socialismo neokantiano sul finire dell'Ottocento. Affrontando i nuovi problemi della «filosofia della storia» egli avrebbe non per niente sempre tenuto fermo a un solido 'realismo', poi conciliatosi nei primi anni '90 in modo tutto sommato armonico con lo studio di Marx e del materialismo storico: in questo senso, Labriola non intese mai accordare ad alcun «*a priori*» della conoscenza la possibilità di costituire l'esperienza umana, né del mondo fisico, né tantomeno del mondo storico: la mente umana non possiede ma «appronta» (e qui sta tutta l'importanza dei suoi scritti pedagogici) i meccanismi e gli strumenti conoscitivi per lo studio della realtà storica, per giungere a delle rappresentazioni «pensate» delle «cause operanti particolarmente ed in complesso in un determinato periodo»¹⁸².

Anche tra gli esponenti del neokantismo italiano furono in molti a dover non poco nei confronti del lavoro avviato dall'hegelismo 'critico' napoletano. Nel ricostruire la trama e le origini del neokantismo italiano, e i destini filosofici di figure come quelle di Fiorentino e Tocco, di un Ragnisco o un Masci, è noto però come appellarsi alla storiografia di ascendenza gentiliana possa rivelarsi profondamente fuorviante. Partiamo col considerare un fatto, cioè che nelle proprie ricostruzioni su *La filosofia italiana dopo il 1850* – consegnate alla rivista di Croce «La Critica» nei primi del Novecento – Gentile non ha mai nascosto nè tantomeno dissimulato, dove c'erano

¹⁸¹ A. Labriola, *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 1976, vol. I, 32n.

¹⁸² Cfr. D. Bondi, *La teoria della storia*, cit., pp. 123-133.

Kant o i neokantiani, di vedere praticamente «il diavolo»: «Occorre dunque avvertire – scriverà in una di quelle occasioni – che il neokantismo, più che una filosofia, è propriamente uno speciale atteggiamento dello spirito filosofico; atteggiamento di carattere meramente negativo. È un indirizzo di pensiero, che non sta al primo piano nello svolgimento del pensiero filosofico, e non può perciò, a rigore, occupare un posto nella definitiva forma della storia della filosofia»¹⁸³. I suoi giudizi sui vari protagonisti di quella breve ma significativa stagione filosofica, soprattutto su quelli formati a contatto con l'hegeliano Spaventa (al quale invece egli non farà mai mancare onori e tributi) la dicono lunga su quella radicata e incorreggibile avversione: di Fiorentino, il primo neokantiano uscito dalla 'scuola' di Spaventa, Gentile scrisse che aveva contribuito a rendere la filologia neokantiana più scientifica, più fredda, più positiva, facendola irrigidire nel «formalismo vuoto di ogni significato spirituale». E se Tocco, allievo a un tempo di entrambi, incarnò sempre per Gentile il tipo perfetto, ma negativamente inteso, del «classico neokantiano», Masci sarà invece ricordato, insieme a tutto il movimento neokantiano, come né più né meno che un «naufragio dello spirito filosofico»¹⁸⁴. La traiettoria e la storia dei molti filosofi italiani cresciuti alla scuola dell'hegelismo 'critico' parlano però chiaro e offrono oltretutto alcune importanti coordinate della diffusione del «ritorno a Kant» in Italia nell'ultimo quarto del secolo. Quanto al legame tra le origini del neokantismo e l'ambiente hegeliano di Napoli basti ricordare come Kant fosse stato un banco di prova anche per allievi, come ad esempio Donato Jaja (peraltro maestro di Gentile), che pur senza approdare al neokantismo si ritrovarono tuttavia a prendere le mosse proprio dalla filosofia critica (si pensi al suo saggio *Origine storica ed esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant* del 1869). Quanto alla dinamica di diffusione di quel moto filosofico basta poi guardare ai destini dei molti che si formarono a più o meno stretto contatto con l'ambiente dell'hegelismo napoletano. Filippo Masci, dopo essere stato a Pavia e Chieti, tornerà a Napoli come professore ordinario nel 1884; Ragnisco, passati gli anni della formazione a Napoli, insegnerà a Palermo, Padova e Roma; Fiorentino, che già nel suo *Saggio storico sulla filosofia greca* del 1864 istituì un forte nesso di

¹⁸³ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, in *OG*, XXXIII, p. 4; Cfr. P. Di Giovanni, *Kant ed Hegel in Italia alle origini del neoidealismo*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 73 e M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze, Le Lettere 2006, pp. 13-20.

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 45, 48. Si noti come il duro giudizio complessivo sul neokantismo al termine del contributo su Masci apparso in G. Gentile, *La filosofia in Italia dopo il 1850*, «La Critica», 9, 1911, p. 288 non compare invece nell'edizione delle *Opere*.

continuità tra Kant, Platone e Aristotele, con il primo che aveva «colto il vero punto» e l'unità «tra idea platonica e sostanza aristotelica»¹⁸⁵, fu professore di storia della filosofia a Bologna, mentre Felice Tocco insegnerà a Pisa prima di spostarsi a Firenze.

Il neokantismo conobbe il proprio apogeo in Italia attorno agli anni '80 dell'Ottocento e non può essere separato anche qui dalle sorti e dalla ricezione dell'herbartismo. Lo testimonia bene una lettera di Tocco risalente al 1870 e indirizzata a Carlo Cantoni, il primo vero banditore del «ritorno a Kant», nella quale l'allievo di Spaventa auspicava sulla falsa riga del maestro che anche qui, come era stato in Germania, potessero sorgere «gli Humboldt e gli Steinthal»¹⁸⁶. Già nel 1879 Giacomo Barzellotti, un vecchio allievo di Mamiani poi convertitosi al neocriticismo, poté fotografare la situazione filosofica italiana affermando a chiare lettere che Kant era divenuto ormai tra i filosofi tedeschi il più studiato «tra noi, come in Germania»¹⁸⁷. Se lo stesso Barzellotti pubblicò nel 1880 sulla «Nuova Antologia» un articolo dal titolo *La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania*, a farsi promotore di un vero e proprio «ritorno a Kant» per la filosofia italiana del tempo – come in Germania avevano fatto Otto Liebmann e Kuno Fischer – ci pensò tuttavia Carlo Cantoni. Formatosi in Germania alla metà degli anni '60 con Trendelenburg e Lotze, dopo aver pubblicato a Torino nel 1867 uno studio su *G. B. Vico* che risentiva non poco delle nuove indagini di carattere storico e psicologico condotte dagli herbartiani in Germania alla metà del XIX secolo, Cantoni divenne professore di Filosofia a Pavia, oltre che senatore del Regno d'Italia sul finire degli anni '90 dell'Ottocento. I tre volumi del suo *Emanuele Kant* apparsi tra il 1879 e il 1884 rappresentano di certo l'opera più vicina a poter essere considerata la pietra miliare del neocriticismo italiano. In quel testo Kant era chiamato da Cantoni a rendere «più vigorosi lo spirito e il sentimento moderno della filosofia così come della scienza in generale»¹⁸⁸. Le polemiche anti-kantiane di Fries e Beneke, ma anche la stessa filosofia di Herbart e un marcato interesse verso le conquiste scientifiche della psicologia condussero Cantoni a denunciare l'assenza

¹⁸⁵ Cfr. F. Fiorentino, *Saggio storico sulla filosofia greca*, Firenze 1864, p. 281.

¹⁸⁶ M. Ferrari, *Lettere di Felice Tocco a Carlo Cantoni (1870-1900)*, in «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria», n.s., XLVIII (1983), 34, p. 168.

¹⁸⁷ G. Barzellotti, *La filosofia in Italia*, «Nuova Antologia», a. XIV, s. II, vol. XIII, 15 febbraio 1879, p. 647. Cfr. M. Ferrari, *I dati dell'esperienza*, cit., p. 187.

¹⁸⁸ C. Cantoni, *Emanuele Kant*, vol. I, *La filosofia teoretica*, Brigola, Milano 1879, p. VII.

nell'opera di Kant di un'analisi psicologica che desse sostegno alle strutture *a priori* della conoscenza. Già su questo terreno il divario rispetto all'hegeliano Spaventa sarà però massimo: se per quest'ultimo, infatti, l'*a priori* sarebbe sempre rimasto da intendersi tale rispetto alla «critica della conoscenza» e quest'ultima scienza non andava «confusa» con «la psicologia, o peggio, con la biologia», la nozione di «*a priori* misto» coniata nel *Kant* da Cantoni andava invece proprio in direzione opposta, risentendo a fondo delle tematiche psicologiche ed herbartiane circolanti in Germania durante la seconda metà dell'Ottocento. Il fatto che altri due neokantiani come Chiappelli, allievo di Tocco e Fiorentino, e Tarantino – anch'egli influenzato più o meno direttamente dal *milieu* napoletano di Spaventa – sostenessero grossomodo la stessa interpretazione di Cantoni discutendo in quegli anni di un possibile connubio tra Kant e la biologia, la dice lunga su questa particolare dinamica di diffusione del kantismo in Italia. Di fatti, pur confrontandosi animatamente nel corso di una coeva polemica consegnata al «Giornale Napoletano di Lettere e Filosofia», sull'apertura dell'*a priori* ad una sua possibile genesi psicologica, entrambi si ritrovarono d'accordo sul fatto che – per dirla proprio come Chiappelli nel suo articolo del 1880 su *Kant e la psicologia contemporanea* – «non si potrà mai determinare qual valore abbiano le forme dell'intuizione o le categorie dell'intelletto senza averne prima descritta la genesi»¹⁸⁹.

L'attrazione nei confronti della psicologia, disciplina che in Italia viveva in quegli anni una fase di espansione grazie anche a figure come quelle di De Sarlo e Faggi, rappresentò un tratto distintivo del neokantismo italiano e propiziò anche quelle che furono le timide incursioni nel dibattito tedesco sulle «scienze dello spirito». Da questo punto di vista si può affermare che oltre al Labriola herbartiano – e poi al giovane Croce – furono in pochi ad interessarsene in Italia. Quanto al primo aspetto, cioè all'effettivo peso della tematica psicologica nella riflessione filosofica italiana dell'ultimo quarto dell'Ottocento, va considerata certamente la figura di Adolfo Faggi. Faggi studiò dapprima con Chiappelli e poi con Tocco all'Istituto di Studi Superiori di Firenze, e fu grande estimatore di Cantoni, dal quale ereditò un grande interesse per lo studio psicologico: pubblicò nel 1893 *La psicologia moderna* e nel 1896 il volume su *Il problema fondamentale della psicologia*. Tra il 1895 e il 1897 diede alla luce i due volumi dei *Principi della psicologia moderna criticamente esposti*, opera nella quale apriva ad un confronto con James e con l'herbartiano

¹⁸⁹ Cfr. A. Chiappelli, *Kant e la psicologia contemporanea*, «Giornale Napoletano di Filosofia e Lettere», n. s., a. II, vol. IV, 1880, pp. 205-225.

Bonatelli. Al di là di questo, è da sottolineare come Faggi avrebbe dato un contributo considerevole alla circolazione in Italia di uno dei padri del neokantismo tedesco, F. A. Lange, e della sua *Geschichte des Materialismus*, cui dedicò nel 1896 un volume dal titolo *F. A. Lange e il materialismo*¹⁹⁰. Quanto ad alcuni temi al centro del contemporaneo dibattito tedesco sulle «scienze dello spirito», vi si avvicinò invece tra i primi in Italia un insospettabile come De Sarlo. Prima di istituire a Firenze nel 1903 grazie all'aiuto di Tocco e di Villari il primo laboratorio di psicologia sperimentale, De Sarlo aveva discusso nei propri *Saggi di filosofia* del 1896 - alla maniera di Dilthey, Wundt e Windelband, oltre che Durand (de Gros) Naville e Boutroux - della possibilità di una classificazione dei saperi scientifici e in particolare del posto da assegnare alla psicologia nell'«ordinamento sistematico delle scienze»¹⁹¹. Altro caso interessante in questo senso fu quello di un pensatore piuttosto in ombra nel secondo Ottocento napoletano, Raffaello Trojano. Quasi coetaneo di Croce (nacque nel 1863), Trojano aveva studiato materie letterarie, filosofiche e giuridiche all'Università di Napoli, dove seguì le lezioni di Bertrando Spaventa, insieme a quelle dei neokantiani Barzellotti, Fiorentino e Masci. Poco prima di ottenere la cattedra di Filosofia morale all'Università di Torino, nel 1895, pubblicò un breve contributo su *La classificazione delle scienze in generale e delle sociali e politiche in particolare* in cui discettava del problema della «classificazione delle scienze» e della possibilità di una distinzione per le scienze umane poggiante su quella tra «scienze del reale» e «scienze del fattibile (pratiche)».

Al fianco di queste figure, di un Labriola e poi del giovane Croce, non saranno molti altri in Italia a mostrare una qualche sintonia con i problemi discussi in Germania in merito alla fondazione delle «scienze dello spirito». Tornando però alla familiarità di molti neokantiani italiani con i problemi posti dalla psicologia e dagli esiti di una possibile riforma dell'*a priori* kantiano, è possibile tracciare una breve considerazione a riguardo. Rispetto a quello della «sintesi *a priori* logica» di Spaventa, infatti, il Kant dei neokantiani seguirà in Italia pressoché *in toto* il passo

¹⁹⁰ Faggi, il quale insegnò per diverso tempo storia della filosofia all'Università di Torino, contribuì anche alla circolazione in Italia di un idealista 'critico' come von Hartmann (autore al quale il giovane Croce avrebbe fatto più volte riferimento in ambito estetico nei suoi *Primi saggi*) e di sue opere come *Über die dialektische Methode* (1868) e la *Deutsche Aesthetik seit Kant* (1886). Dopo la sua tesi di laurea dal titolo *La filosofia teoretica e morale dell'Inconsistente di E. Hartmann*, pubblicata nel 1890, appariranno di Faggi un'*Esposizione del sistema hartmanniano* (1890), *La religione e il suo avvenire secondo Eduardo Hartmann: saggio sulla filosofia religiosa in Germania* (1892), *E. Hartmann e l'estetica tedesca* (1895) e l'*Hartmann* nel 1927. Nel 1890 Giacomo Trezza, uno studioso vicino ad Ardigò, aveva pubblicato a proposito dello stesso autore un libro dal titolo *Il pessimismo e l'evoluzione*.

¹⁹¹ F. De Sarlo, *L'oggetto della psicologia fisiologica*, in *Saggi di filosofia*, Clausen, Torino 1896, p. 281.

dei tempi, contaminandosi con il realismo di Herbart, la psicologia e con le nuove teorie evoluzionistiche. Tanto per questa ragione, tanto per la condanna postuma lanciata da Spaventa in *Esperienza e metafisica* nei confronti del «ritorno a Kant», si può senz'altro concordare sul fatto che – com'è stato giustamente sottolineato – uno degli obiettivi più o meno dichiarati dei neokantiani italiani sul finire dell'Ottocento sarebbe sempre rimasto quello di tutelare Kant, proprio in strisciante ma costante polemica con il capofila dell'hegelismo 'critico', dai rischi connessi ad una sua lettura eccessivamente sbilanciata in senso «idealistico»¹⁹².

3. Benedetto Croce: dai primi anni alla *Memoria* del '93

Non è possibile restituire un quadro esaustivo della prima formazione filosofica di Benedetto Croce senza tenere in conto le varie esperienze culturali e le nuove sfide scientifiche che grazie alla circolazione in Italia delle opere di Herbart e degli herbartiani, in parte al positivismo, e alla breve stagione del 'ritorno a Kant' accompagnarono l'hegelismo napoletano all'uscita di scena dalla filosofia italiana di fine Ottocento. Addentrarsi nel vivo delle origini del pensiero crociano (anche alla luce di una simile e nient'affatto scontata premessa) resta però un compito complesso, per diverse ragioni. Cominciamo col dire che il magistrale affresco autobiografico offerto nel *Contributo alla critica di me stesso* costituisce da questo punto di vista, senz'altro, un impareggiabile strumento di ricerca. È bene tuttavia sempre ricordare di non farvi esclusivo riferimento, causa soprattutto le inevitabili insidie, le omissioni e i meditati 'silenzi' che l'auto-rappresentazione di uno sguardo ormai maturo e – come in questo caso — filosoficamente assai distante dagli esordi può celare nella ricostruzione del proprio passato. Per questo, assieme alle pagine del *Croce* di Nicolini (rimasta ancora oggi, 'colpevolmente', l'unica grande biografia crociana di riferimento), le pagine del *Contributo* vanno prese come punto di

¹⁹² Cfr. M. Ferrari, *I dati dell'esperienza*, cit., p. 211.

riferimento ma, laddove necessario, richiedono anche di essere con cura e attenzione integrate.

Benedetto Croce nacque a Pescasseroli, un paesino non troppo distante da L'Aquila, il 25 febbraio 1866, da Pasquale e Luisa Sipari, esponenti di due famiglie molto agiate ed espressioni del futuro ceto borghese del Regno d'Italia¹⁹³. Visse l'adolescenza a Napoli, dove frequentò il liceo Genovesi e si appassionò grazie alla madre allo studio della storia locale e al lavoro di scavo a stretto contatto con le fonti: un interesse, questo, che molto prima delle grandi monografie storiche della maturità (quelle su *La storia d'Italia dal 1871 al 1915* e la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*), diede vita alle nelle fini ricostruzioni giovanili di carattere storico-erudito sulla rivoluzione napoletana del 1799, sul Mezzogiorno d'Italia durante il «periodo aragonese», nonché nell'ampia e preziosa monografia su *I teatri di Napoli dalla Rinascenza alla fine del secolo decimottavo*¹⁹⁴. I drammatici eventi che nel fiore della giovinezza lo costrinsero a Roma sono ben noti. Croce non mancò di raccontare con dovizia di particolari, seppur in rare occasioni, i sentimenti di profonda tristezza che lo attraversarono durante il «cupo biennio» seguito all'improvvisa perdita dei genitori nel terremoto di Casamicciola del 1883, al quale egli stesso scampò «per miracolo»: «Quegli anni furono i miei più dolorosi e cupi: i soli nei quali assai volte, la sera, posando la testa sul guanciale, abbia fortemente bramato di non svegliarmi al mattino, e mi siano sorti pensieri di suicidio. Non ebbi amici, non partecipai a svaghi di sorta; non vidi nemmeno una sola volta Roma di sera»¹⁹⁵. È nella casa romana dello zio Silvio Spaventa, al quale fu affidato in custodia – immerso in un folto via vai di giornalisti, politici ed intellettuali della Destra storica – che Croce avrebbe fatto la conoscenza di Antonio Labriola, allora

¹⁹³ Cfr. A. Savorelli, *La famiglia Croce, gli anni della formazione, le ricerche erudite*, in AA.VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit., pp. 3-8. Si veda anche, per altri cenni su queste vicende, B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1992, pp. 381-424, 425-99.

¹⁹⁴ Il risultato di questa lunga ricerca storico-erudita furono circa duecento scritti pubblicati tra il 1882 e il 1899 su riviste come «Giambattista Basile. Archivio di letteratura popolare», l'«Archivio storico per le provincie napoletane» e «La rassegna pugliese di scienze, lettere ed arti». Nel 1892 Croce fonderà inoltre con l'aiuto e il supporto di Giuseppe Ceci, Giuseppe De Blasiis, Salvatore Di Giacomo, Michelangelo Schipa, la rivista «Napoli nobilissima. Rivista di topografia ed arte napoletana». Durante la seconda metà degli anni '80 egli era intanto divenuto membro della «Società napoletana di Storia Patria» e si era avvicinato al «Circolo filologico». Quanto alla sua collaborazione con quest'ultima importante istituzione napoletana si può consultare A. Iermano *Il giovane Croce e il Circolo Filologico di Napoli. Materiali per una storia*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLVII, 1990, pp. 217-253.

¹⁹⁵ B. Croce, *Etica e politica. Aggiuntovi il 'Contributo alla critica di me stesso'*, ENC, *Saggi filosofici*, vol. VI, a cura di P. Masciarelli, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 355; Per altri cenni biografici, oltre al canonico lavoro di F. Nicolini, *Croce*, Utet, Torino 1962, pp. 67-79, si vedano le pagine di G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino 1989, pp. 13-29.

professore di filosofia morale a La Sapienza. Quell'incontro fu decisivo per la prima formazione crociana. Oltre a definirne il primo orizzonte di riferimento (più rivolto in larga parte al mondo filosofico tedesco che non alle vicende filosofiche nazionali) l'apprendistato teorico con Labriola segnerà a fondo alcuni lati non trascurabili dello stile crociano: vi instillò infatti una incorreggibile *verve* anti-accademica, orientata a privilegiare la polemica come vero e proprio 'metodo filosofico', assieme ad un atteggiamento – che sarebbe diventato tipico del Croce filosofo – più spesso incline al 'prestito' teorico che non al paziente assorbimento degli sforzi di pensiero altrui. In un'occasione lui stesso giustificherà con queste parole quella particolare e non sempre vantaggiosa propensione esegetica: dopo aver ricordato quanto il suo maestro fosse rimasto «per tutta la sua vita insegnante» senza mai convertirsi «in professore e accademico», ammise che «[...] la mia avversione contro quell'abito viene da una mia profonda esperienza e convincimento, da una coscienza in me dapprima quasi istintiva, e poi riflessa e consapevole, che si è confermata e si conferma quotidianamente attraverso lo studio e l'osservazione. Io tengo per incontrastabile che la filosofia, nel modo della sua genesi, proceda affatto simile alla poesia, e, come la poesia, non dalla precedente poesia ma dalla passione della vita, che rimette in moto e fa entrare in crisi la precedente filosofia, e, come alla poesia, non le si possa prescrivere nessun corso obbligato di preparazione e di formazione, nessuna ricetta»¹⁹⁶. Questa sua propensione da autodidatta e il *cursus* filosofico versato tutto al di fuori delle mura universitarie non lo dispenseranno certo, soprattutto ma non solo negli anni giovanili, da un uso spesso disinvoltato di tesi filosofiche di varia provenienza o dall'incorrere in troppo sbrigative condanne nei confronti dei pensatori da lui via via affrontati.

Ad ogni buon conto, nella ricostruzione offerta nel *Contributo* le lezioni romane di Labriola sull'etica herbartiana rappresentarono uno dei suoi primi incontri con la filosofia e al contempo furono presentate come un 'balsamo' e una grande consolazione rispetto al grave dramma della gioventù. Esse contribuirono a far affiorare per la prima volta in lui quello che Croce stesso ebbe a definire un forte sentimento nei confronti della «maestà dell'ideale», del «*dover essere* contrapposto all'*essere*»¹⁹⁷. Questa è un'indicazione sulla quale val la pena di soffermarsi.

¹⁹⁶ B. Croce, *Filosofia e accademismo*, in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici, Scritti varii III*, ENC, a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 266.

¹⁹⁷ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 356.

Nell'*Allgemeine praktische Philosophie*, Herbart aveva difeso alcune fondamentali posizioni di Kant in etica: non solo quella riguardante la distinzione tra «essere» e «dover essere», ma anche l'idea che vi sia una natura «autonoma» del giudizio morale, la cui origine però non sarebbe da rintracciarsi nella validità universale della massima, quanto nella situazione concreta dell'agire, nell'immediata «validità» del giudizio estetico e poi nell'unione delle cinque «idee pratiche» presentate nella sezione della *Praktische Philosophie* dedicata alla «*Ideenlehre*»¹⁹⁸. Al netto del suo silenzio su quando si fosse consumato il suo primo incontro con Kant, fu quindi con tutta probabilità già nel corso di quelle lezioni labriolane che Croce dovette acquisire una qualche familiarità con la *Critica della ragion pratica*, opera alla quale – è bene ricordarlo – egli avrebbe guardato sin dalla giovinezza con una grande riverenza¹⁹⁹. Quanto all'etica kantiana Croce vi avrebbe intavolato un confronto più articolato soltanto nella *Filosofia della pratica*. Per il Croce del 1909, oltre ad essere il filosofo grazie al quale la ragione pratica ottenne «dominio proprio», distinto e indipendente rispetto a quello teoretico, con il suo concetto di 'dovere' Kant ebbe il «merito singolarissimo» di averla fatta finita con ogni sorta di «etica materiale»: dopo l'etica di Kant «nessun filosofo serio può non essere in Etica kantiana come dopo il Cristianesimo non è possibile non essere in qualche modo cristiano»²⁰⁰. Al fianco di questo grande riconoscimento nei confronti dell'etica kantiana, Croce non ne farà mancare altrettanti all'indirizzo della *Praktische Philosophie* di Herbart: ma gli effetti che ebbe il suo primo incontro con Herbart meritano un discorso più articolato. Quanto al rapporto tra Croce ed Herbart, andrebbe innanzitutto evidenziato come la figura del filosofo tedesco abbia in varie occasioni rivestito nelle ricostruzioni crociane un valore per così dire quasi 'affettivo'. Croce avrebbe spesso infatti rimarcato nei suoi confronti più che i debiti strettamente filosofici un certo «sentimento di gratitudine» e la funzione di «soccorso e guida in un momento della mia formazione giovanile»²⁰¹. Per quanto riguarda le componenti più

¹⁹⁸ Cfr. HSW II, p. 355-375.

¹⁹⁹ Cfr. B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, ENC, *Saggi filosofici*, vol. IV, a cura di M. Rascaglia, S. Zoppi Garampi, con una nota al testo di P. Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001, 114-115.

²⁰⁰ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. III, a cura di M. Tarantino con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 113, 199, 275-276).

²⁰¹ Id., *Commiato dallo Herbart*, in *Discorsi di varia filosofia*, II, in ENC, *Saggi filosofici*, XI, p. 99. Cfr. *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 356.

specificatamente filosofiche dell'opera herbartiana è bene invece subito evidenziare che Croce ne avrebbe sempre fatto un uso piuttosto 'selettivo'. Proprio in relazione all'etica, ad esempio, per quanto non avesse mancato di riconoscergli importante credito ricordando di esser stato in gioventù un «herbartiano»²⁰² e pur avendone difeso – sempre nella *Filosofia della pratica* – le critiche mosse a «ragione» contro il concetto di «*Sollen*» kantiano, sembra che Croce non si sia tuttavia mai addentrato con la dovuta attenzione tra le pagine dell'*Allgemeine praktische Philosophie*. Nella *Filosofia della pratica* egli si sarebbe limitato a dire che Herbart «aveva ragione contro il Kant, ma si feriva con la sua stessa arma»: dimostrò come il concetto di dovere non fosse concetto «originario» ma derivato, sebbene con il medesimo metodo si sarebbe potuto dimostrare che anche le sue «idee pratiche» non lo fossero, in quanto presupponevano la «volontà morale»²⁰³. Più che sul tenore di queste obiezioni crociane, che pure colgono un punto importante, val la pena però di soffermarsi sul fatto che persino in quell'occasione mancherà di fatto qualsiasi riferimento crociano a uno dei punti più originali e al tempo stesso più problematici della dottrina etica herbartiana, vale a dire quello della relazione tra «giudizio estetico» e «giudizio morale». Herbart l'aveva esemplificato in questi termini, sempre avvalendosi del metodo delle relazioni e risalendo, grazie a questo, al carattere «originario» e «indipendente» del «Bello-morale»: «Con una parola – aveva scritto Herbart – il bello-morale [*das Sittlich-Schöne*] è qualcosa di così semplice, così originario e indipendente, che esso deve necessariamente provenire da concetti messi in risalto dalla contraddizione tra gusto e desiderio»²⁰⁴. Il silenzio di Croce su questo importante nodo permette di passare ad un secondo aspetto relativo al suo rapporto con la filosofia herbartiana. Negli anni '90 dell'Ottocento, infatti, ancor più della *Praktische Philosophie* fu probabilmente l'idea di filosofia intesa come «*Bearbeitung der Begriffe*» a imporsi (sempre grazie a Labriola) nell'orizzonte filosofico del giovane Croce: dopo Herbart la filosofia non doveva esser chiamata a risolvere se non «problemi speciali». Croce lo ripeterà a chiare lettere già dal 1893: «La filosofia stessa, somma tra le scienze, se pur le scienze hanno tra loro una gerarchia – non è, secondo la bella definizione herbartiana, se non l'elaborazione dei

²⁰² Id., *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 377.

²⁰³ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 199.

²⁰⁴ HSW II, p. 348.

concetti che le scienze particolari lasciano confusi e contraddittori»²⁰⁵. Anche su questo è necessario far chiarezza. Di fatto una simile adesione ‘metodologica’ avrebbe contribuito *in primis* a tener salda la netta distinzione tra i concetti del «Vero», «Bene» e «Bello», la «veneranda» trinità della riflessione filosofica cui Croce approdò molto presto (forse anche grazie ai residui ‘eclettico-kantiani’ rintracciabili nelle lezioni napoletane di De Sanctis sull’*Estetica* hegeliana) e che dopo l’innesto del concetto di «Utile» andrà a comporre l’intelaiatura della *Filosofia dello spirito*. Più che soffermarsi sul fatto che nell’opera herbartiana tale distinzione di «valori» poteva trovare sostegno, sì, ma solo fino a un certo punto (proprio alla luce della già menzionata ‘risoluzione’ operata da Herbart dell’etica nel problema estetico), è bene far notare come anche la giovanile adesione di Croce al metodo della «*Bearbeitung der Begriffe*» non si sarebbe mai avvalsa di un confronto sistematico con molte delle sue importanti implicazioni. Nel *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* Herbart aveva scritto al riguardo: «Noi siamo rinchiusi del tutto nei nostri concetti; e appunto perciò che siamo così rinchiusi, i concetti decidono della natura reale delle cose. Chi ritenga ciò per idealismo (da cui è affatto diverso), sappia che secondo il suo uso della lingua non v’è altro sistema che l’idealismo»²⁰⁶. Queste importanti righe di Herbart – che peraltro riaprono ancora una volta l’annosa questione delle affinità tra il suo «realismo» e l’«idealismo trascendentale» di Kant – trovarono senz’altro un riscontro nell’impostazione generale del saggio del 1893 su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte*. «Scienza» ed «arte» saranno in effetti presentati nella *Memoria* del ‘93 come dei «concetti» in grado di «decidere della natura delle cose»: essi rappresenteranno infatti i concetti più estesi sotto i quali il soggetto conoscente possa apprendere gli oggetti dell’esperienza e sui quali il giovane Croce eserciterà non a caso delle operazioni di «analisi» e «scomposizione» simili a quelle illustrate da Herbart negli *Hauptpunkte der Metaphysik*. Viene da evidenziare a tal proposito che l’assunzione di una simile metodologia di matrice herbartiana avrebbe avuto però un’altra e ben più profonda ricaduta sulla prima gnoseologia crociana. Ci si riferisce

²⁰⁵ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte. Memoria letta nella tornata del 5 marzo 1893 dal socio Benedetto Croce*, in *Storia e finzione. A cento anni da La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte di B. Croce*, «Rivista di storia della storiografia moderna», XIV, 3, settembre-dicembre 1993, p. 256. Per la prima edizione della *Memoria* del ‘93 si citerà da questo numero, dove è stata riproposta la prima edizione di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte* corredata da un apparato critico con l’elenco delle varianti e delle aggiunte che ne accompagnarono la storia editoriale. Cfr. J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, in HSW IV, p. 29 [tr. it., p. 3].

²⁰⁶ HSW IV, p. 183 [tr. it., 189].

ad una fondamentale premessa filosofica che il primo Croce sembra ereditare in modo implicito proprio in seguito all'assunzione del punto di vista Herbart: vale a dire il riconoscimento, nell'ambito dello studio del procedimento della conoscenza, dell'esistenza della «cosa in sé». Il giovane Croce non discuterà mai apertamente la portata di questa ingente eredità kantiana consegnatagli da Herbart, che rappresenterà di fatto un importante aspetto delle sue riflessioni filosofiche nei *Primi saggi* di metà anni '90 dell'Ottocento²⁰⁷.

Anche sulla base di simili osservazioni si può affermare, dunque, che l'«utilizzo» crociano della «*Bearbeitung der Begriffe*», metodo del quale – come vedremo – Croce dirà di essersi liberato dopo le *Tesi di estetica* del 1900, oltre a limitarsi alle poche occasioni appena ricordate farà a meno di un reale approfondimento del «metodo delle relazioni»²⁰⁸. Persino in questa prima fase, Croce non si sarebbe infatti mai troppo interessato né a quello, né alle varie questioni legate a ciò che a distanza di tempo avrebbe definito con intento svalutante la «fabula metafisica» herbartiana: una costruzione fondata su un «pluralismo di reali» che non hanno «vita» né «svolgimento», una metafisica statica e priva «di virtù fantastica e simboleggiatrice della realtà vivente». Nel saggio *Commiato dallo Herbart* – apparso originariamente su «La Critica» nel 1943 e che rappresenterà di fatto il suo unico contributo dedicato integralmente al filosofo tedesco – Croce avrebbe peraltro riconosciuto del tutto genericamente a Herbart di aver individuato e tentato di risolvere alcuni importanti «errori filosofici» della sua epoca, ma di averlo fatto con una indubbia «sterilità filosofica» che investì tutti i campi della sua ricerca: dalla metafisica all'etica, dall'estetica – traviata da un prosecutore come Zimmermann che Herbart stesso avrebbe senza dubbio «ripudiato» – alla psicologia, la quale ebbe pochi seguaci che

²⁰⁷ A testimonianza di quanto questo resterà nella filosofia crociana una sorta di «convitato di pietra» anche nei saggi su Marx e il marxismo della seconda metà degli anni '90, v'è un'interessante riferimento di Gentile: «E badi il Croce che, s'egli plaudisce alla formula di Marx (*non è la coscienza dell'uomo che determina il suo essere, ma è all'incontro il suo essere sociale che determina la sua coscienza*), dov'è la somma, come abbiamo visto, di tutta la teoria materialistica, non ha poi forse ragione di scrivere che è «*nella constatazione che per mezzo di esso (il materialismo storico) si può fare che si trova la vera ed intima connessione del materialismo storico col socialismo scientifico*», [...] Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx. Studi critici*, in *Opere* [d'ora in poi OG] XXVIII, Le Lettere, Firenze 2003, p. 45.

²⁰⁸ Nella matura *Logica* del 1909, quando ormai Herbart era da tempo svanito dal suo orizzonte filosofico, Croce dedicherà queste brevi considerazioni al metodo dell'«elaborazione concettuale»: «Sarebbe vano cercare la correzione dello Hegel presso i pensatori contemporanei, tutti a lui, sebbene variamente, impari. Nessuno di essi era giunto attraverso il Kant all'altezza a cui lo Hegel giunse [...]. Lo Herbart giudicava contraddittori i concetti ai quali mettono capo le scienze particolari, ma pretendeva di superare la contraddizione con una elaborazione di concetti (*Bearbeitung der Begriffe*), condotta col metodo stesso della vecchia Logica, ossia con la logica delle scienze empiriche» (B. Croce *Logica come scienza del concetto puro*, ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. I, a cura di C. Farnetti con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 371).

presto «si stancarono» e «la lasciarono lì»²⁰⁹. Quest'ultima considerazione sul «matematico psicologismo» di Herbart, oltre a liquidare d'un sol colpo i molti progressi compiuti dalla psicologia scientifica (anche sulla scorta della psicologia herbartiana) a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, striderà peraltro con alcune sue parole apparse sul «Fanfulla della domenica» nel 1893, parole con le quali il giovane Croce aveva espresso invece un importante omaggio nei confronti di uno dei padri della psicologia scientifica, Wilhelm Wundt, un «fisiologo e filosofo insigne – aveva scritto Croce in quel caso – uno dei pochissimi che abbia congiunto una vera cognizione delle scienze naturali con un vero intelletto filosofico»²¹⁰.

Che in questi primi anni Croce avesse se non altro presenti anche alcune delle opere più rappresentative dell'herbartismo di metà Ottocento possiamo dedurlo, ma solo leggendolo in 'filigrana' (non essendoci pervenuto il *corpus* delle lettere crociane a Labriola), da una lettera del gennaio 1886 nella quale il 'mentore' Labriola gli offriva una breve ma interessante lista di libri da leggere: «Lo Zimmerman vi fu spedito l'altra sera. Per ora vi consiglierei di non leggere altri libri di estetica. I due manualetti di psicologia e logica dello Strümpell sono buoni. Ma vi consiglio di studiare per la psicologia il Volkmann, e per la logica il Drobisch e il Sigwart. Vi farò venire, se volete, questi cinque libri»²¹¹. La presumibile attrazione di Croce (che però non sfociò mai in vero e proprio interesse) nei confronti di tale costellazione herbartiana e di matrice post-hegeliana, che aveva avuto diffusione in Italia grazie anche al Lignana, al quale si doveva – come Croce ricorderà nel 1909²¹² – «la conversione del Labriola», non fece però mai curiosamente il paio con un interesse nei confronti dei protagonisti del neokantismo che avevano accompagnato in Italia la fine dell'hegelismo napoletano. Anche a causa della radicata diffidenza covata da Labriola verso molti degli ex-allievi dell'hegelismo napoletano, il giovane Croce non

²⁰⁹ B. Croce, *Commiato dallo Herbart*, cit., pp. 99, 102, 108.

²¹⁰ Cfr. B. Croce, *La storia è una scienza o un'arte?*, «Fanfulla della domenica», XV, n. 28, 9 luglio 1893, p. 1.

²¹¹ A. Labriola, *Carteggio II (1881-1889)*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 305. I testi in questione sono i due volumi della *Aesthetik* (1858-1865) di Zimmermann, il *Grundriss der Psychologie* e il *Grundriss der Logik* di Strümpell, il *Lehrbuch der Psychologie* di Volkmann, la *Logik* del Sigwart e la *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen* di Drobisch. In un'altra lettera del febbraio 1886 Labriola scriveva così: «Caro Benedetto, Lo Schasler [*Kritische Geschichte der Aesthetik*, Berlin 1872] non lo conosco per niente. Quando lo avrete letto me ne saprete dire qualcosa. Il Siebeck è un buon libro [*Das Wesen der ästhetischen Anschauung*, Berlin 1875], che conosco da molti anni. La storia dell'estetica del Lotze [*Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, München 1868] si cercherà. Vi faccio mandare la copia del Drobisch [forse la *Empirische Psychologie*]» (Ivi, p. 321).

²¹² Cfr. B. Croce, *Appunti per la storia della cultura in Italia nella seconda metà del secolo XIX*, in *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, cit., p. 345.

ebbe mai con i protagonisti italiani del 'ritorno a Kant' rapporti davvero significativi. Ben noti saranno in proposito i giudizi del 1915 riportati da Croce nella *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, riservati proprio ai vari neokantiani Tocco, Cantoni e Fiorentino: giudizi che non saranno mai teneri, ma che – bisogna ammetterlo – malcelavano tra le righe una qualche dose di riconoscenza: «[...] persa fiducia nell'idealismo ma non abbastanza arditi o non abbastanza rozzi da gettarsi nelle braccia del positivismo e dell'evoluzionismo, continuarono a rivolgere le loro fatiche ai pensatori che erano stati interrogati con tanto amore dallo Spaventa e dagli altri della scuola che tramontava»²¹³.

Al fianco di un chiaro avvicinamento a formule proprie della tradizione herbartiana, del precoce sospetto (anch'esso instillatogli da Labriola) nei confronti dell'hegelismo votato alla filosofia della storia, e, non da ultimo, del contegnoso distacco con cui nei primi anni egli guardò al vecchio prozio Bertrando Spaventa e ai suoi libri hegeliani, i quali, piuttosto che «iniziarmi all'hegelismo – ricorderà Croce – me ne stornarono»²¹⁴, non devono comunque essere trascurati quelli che pure furono *de facto* significativi punti di continuità tra Croce e il vecchio *milieu* hegeliano di Napoli. Non sono poche le tracce che testimoniano questo aspetto nient'affatto secondario della sua formazione. I suoi primi studi di estetica, cominciati «già nel 1885», presero infatti le mosse proprio da importanti contributi provenienti dalla stagione dell'hegelismo 'critico'. Quanto al grande debito filosofico con De Sanctis va detto che il problema desanctisiano dell'arte come «conoscenza» e quello della sua «autonomia» rispetto alla conoscenza logica sarebbero diventati veri e propri architravi, oltre che calchi originarii dell'intera opera crociana. Al netto degli «aggiustamenti terminologici» occorsi nel corso di più decenni nella sua lettura di De Sanctis – come quello che sostituì con quella di «intuizione» l'indeterminata nozione di «forma estetica» che aveva prodotto in De Sanctis «molteplici errori» – Croce colse e tentò di sviluppare sin da subito l'idea fondamentale che emergeva dai suoi scritti di critico-estetici. Come ricorderà Croce stesso: «Riconoscere quella forma come intuizione, potenza conoscitiva del tutto distinta dalla Logica e di necessità suo antecedente, era ciò che si prestava facile a chi ai problemi del De Sanctis si accostava movendo da una passione e continuità filosofica maggiore di quanto egli

²¹³ B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, vol. II, Laterza, Bari 1947, p. 82.

²¹⁴ Id., *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 376.

avesse posseduto, e mirava ad assicurare il frutto dell'opera sua»²¹⁵. Assieme ad una precoce e documentabile lettura di von Hartmann, questa premessa contribuì a formare una delle più solide convinzioni che avrebbe dominato il fondo dell'orizzonte filosofico crociano di lì in avanti – sino ed anche oltre la 'grande' *Estetica* del 1902 – quella cioè che vede nell'arte e nella scienza «due conoscenze diverse che si compiono a vicenda». In un saggio giovanile degli anni '80 dell'Ottocento dal titolo *Una vecchia questione: arte e morale* – contenuto nella raccolta degli *Juvenilia* – Croce scriveva così in proposito: «Noi non crediamo più (direbbe lo Hartmann), come i greci, alla felicità della vita terrena; noi non crediamo più, come i cristiani, alla felicità d'una vita oltremondana [...]. Noi non crediamo più a niente di tutto questo, e ciò che solo ci resta è la coscienza di noi stessi, e il bisogno di rendercela sempre più chiara ed evidente: bisogno, per la cui soddisfazione ci vogliamo alla scienza e all'arte. Alla scienza perché ci analizzi e ci studi; all'arte perché ci rappresenti nella luce del vero»²¹⁶. A fare il paio con la conoscenza «rappresentativa» tipica dell'arte ci sarà già in questa primissima fase anche il linguaggio popolare e il «senso comune». Nei *Pensieri sull'arte*, altro saggio giovanile, Croce noterà al riguardo che «il senso comune ha sovente ragione perchè esprime l'impressione vaga e confusa della verità»: a quest'ultimo problema il giovane Croce si era avvicinato durante i primi studi storico-eruditi sui canti, sui proverbi e sulle leggende napoletane, che raccoglierà per la prima volta nel 1919 nel volume *Storie e leggende napoletane*.

Assieme alla prima importante premessa teorica capace di elevare l'arte a prima *forma* della conoscenza, non va altresì dimenticato l'apporto estetico di Antonio Tari: il giovane Croce ne aveva seguito le ultime lezioni universitarie a Napoli mentre ancora sfogliava sui banchi del liceo l'opera di De Sanctis e Vico – come si legge ancora una volta nel *Contributo* – tanto che, commentando il brusco tramonto vissuto dall'hegelismo napoletano tra il 1883 e il 1885, quando scomparvero uno dietro l'altro tutti i grandi protagonisti della stagione hegeliana di Napoli, poté notare in alcune righe della giovinezza: «con lo Spaventa, è morta la filosofia speculativa, col Fiorentino, la storia della filosofia, col De Sanctis la critica estetica, col Tari

²¹⁵ Id., *Il posto del De Sanctis nella storia della critica d'arte*, «Letterature moderne», 1951, 2, pp. 481-85, poi in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, ENC, *Saggi filosofici XIII*, Bibliopolis Napoli 1998, p. 230. Sul rapporto Croce-De Sanctis cfr. E. Giammattei, *Croce: la lezione di De Sanctis*, in AA.VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit., pp. 32-45.

²¹⁶ B. Croce, *Una vecchia questione. Arte e morale*, in «Rassegna pugliese», III, 1886, poi in *Nuove pagine sparse*, vol. II, Laterza, Bari 1966², p. 322. Cfr. Id., *Pensieri sull'arte*, in *Nuove pagine sparse*, cit., p. 346.

l'Estetica. [...] Ma se un giorno sorgerà di nuovo in Italia qualche amante degli studi estetici, dalle opere del Tari bisognerà che prenda le mosse»²¹⁷. Era stato del resto proprio l'autore dell'*Estetica ideale* il primo a fargli sperimentare sul terreno dell'estetica le conseguenze dell'annosa lotta tra Herbart ed Hegel, tra idealismo e realismo, che si era consumata nella cultura filosofica napoletana durante la seconda metà del XIX secolo: oltre a far risuonare nella sua mente i nomi di Kant, Herbart ed Hegel, Tari fu capace di metterlo in contatto con cultori contemporanei di quegli studi come l'herbartiano Robert Zimmermann, l'hegeliano F. T. Vischer e il Köstlin: autori, tutti questi, con i quali il confronto sarà inevitabile già in questi primi anni, ma che troveranno ampio spazio soltanto in quel grande «camposanto» – come ebbe a descriverlo una volta ironicamente Labriola – rappresentato dalla sezione storica dell'*Estetica* del 1902²¹⁸.

La *Memoria* letta all'«Accademia Pontaniana» di Napoli il 5 marzo del 1893 dal titolo *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* – il saggio che segnò di fatto l'esordio del giovane Croce sulla scena filosofica italiana ed europea di fine Ottocento – rappresentò il punto di confluenza tra le prime esperienze in campo estetico e un nascente interesse nei confronti della *nuova* «filosofia della storia». Se in campo estetico però (al netto di pur significative e problematiche oscillazioni) il primo Croce sembrò quantomeno non criticare posture in voga qualche decennio prima nei circoli estetici hegeliani, quanto ai problemi relativi allo statuto conoscitivo della storia il monito del suo maestro Labriola era stato recepito sin da subito: bisognava tenersi ben alla larga da Hegel e dalle secche dell'hegelismo nell'ambito delle «scienze dello spirito». Erano ancora vivi del resto gli strascichi della polemica con gli hegeliani 'ortodossi' e fu lo stesso Croce ad ammettere non a torto nel *Contributo* di aver prestato ampiamente fede in gioventù a quella raccomandazione, non esitando a definire la propria giovanile concezione filosofica «antihegeliana» ed «antimetafisica», non solo nella «teoria della storia» ma persino

²¹⁷ B. Croce, *Nuove pagine sparse*, cit., pp. 350-353. Cfr. C. Boulay, *Benedetto Croce jusq'en 1911*, cit., 1981, pp. 72-73.

²¹⁸ Cfr. B. Croce, *Estetica*, a cura di F. Audisio, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2014, pp. 442-450. Nel caso dell'*Estetica* le critiche piovono in modo indiscriminato sia sul formalista ed herbartiano Zimmermann, epigono di Herbart, uno di quelli che il maestro avrebbe «respinto sdegnosamente», sia sull'hegeliano Vischer, difensore di un'estetica del contenuto, sia sul Köstlin, protagonista di un tentativo di conciliazione tra le due istanze.

nella «generale concezione del mondo»²¹⁹. Croce si sarebbe pronunciato pubblicamente a riguardo per la prima volta nel 1892 – appena divenuto socio ordinario per la classe di Storia all’«Accademia Pontaniana» di Napoli – in occasione di un suo breve discorso in memoria del filologo herbartiano e grande sostenitore del ‘ritorno Kant’ Giacomo Lignana. Oltre a ricordarne la «predilezione» nello studio di Humboldt e Steinthal, Croce scriverà in quel caso, rievocandone anche l’anti-hegelismo: «Ma credo anch’io che i principi fondamentali, e specialmente il metodo, di quel sistema siano gravemente errati: e le dannose conseguenze di questo errore si fecero chiare nelle discipline particolari»²²⁰. Un discorso, quello, che guarda caso attirò a sé i rimbrotti di uno dei più fidati allievi di Spaventa, l’hegeliano Donato Jaja. Croce gli rispose così in una lettera del giugno 1892: «Ciò che mi dite dell’indirizzo hegeliano mi richiama a studiare con maggior forza quella filosofia. Io scrissi quelle parole intorno all’indirizzo hegeliano, avendo in mira principalmente la filosofia della storia dello Hegel, alla quale anche si riferiscono le critiche del Lignana. E per ciò che riguarda la concezione hegeliana della storia, anche ora, ripensandoci, non mi riesce di trovar la via di dubitare del mio giudizio negativo»²²¹. Croce si sarebbe ritrovato solo pochi mesi più tardi a difendere nuovamente la propria posizione ostile alla *Geschichtsphilosophie* hegeliana, nel corso di una vivace polemica accesi con un altro vecchio hegeliano di Napoli, Raffaele Mariano, un allievo dell’hegeliano ‘ortodosso’ Vera. Mariano aveva mosso delle ingenti obiezioni al suo saggio *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte*, accusando oltretutto Croce di passare «innanzi a un uomo come Hegel con disdegnosa arroganza» e di inchinarsi «corrivo e prono» all’autorità di «un Lazarus, di un Wundt, o di un professor Labriola, quasi fossero eroi del pensiero»: «In conseguenza di tali opposte vedute – gli replicò così Croce sul «Fanfulla della domenica» nel ‘93 – al Mariano la vita storica sembra una formazione razionale, che una finalità immanente conduce a riflettere di grado in grado più largamente l’idea eterna dell’umanità. Per me, invece,

²¹⁹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 377.

²²⁰ B. Croce, *Giacomo Lignana*, in *Pagine sparse*, vol. II., Laterza, Bari 1960, pp. 9-13.

²²¹ B. Croce, D. Jaja, *Dopo la fine di un mondo. Carteggio 1885-1913*, a cura di C. Preti, pref. di M. Musté, Rubettino, Soveria Mannelli 2019, p. 94. Croce all’epoca non conosceva Hegel di prima mano: una delle sue principali fonti dovette senz’altro essere il volume di Paul Barth, conservato nella Biblioteca Croce e variamente annotato, dal titolo *Die Geschichtsphilosophie Hegel’s und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann: ein kritischer Versuch*, Reisland, Leipzig 1890 (coll. BIBL CROCE 20 6 3 [7, *Filosofia della storia. Miscellanea II*]).

è un processo di fatti dei quali si può studiare la genesi reale; ma che non rivelano alcun ritmo ideale»²²².

La nuova «filosofia della storia» non è più la disciplina che si accosta alla storia per costruirla «con pensieri suoi propri» ovvero «*a priori*» – come avevano insistito a dire Hegel e gli hegeliani – bensì deve spazzare via la *Geschichtsphilosophie* di Hegel, così come le ristrettezze di un certo positivismo *à la* Buckle. Essa deve far ciò impegnandosi sul terreno della «teoria della conoscenza», una disciplina che – ammetterà lo stesso Croce – «merita per la prima volta il nome di filosofia». «Accanto alla storia, ossia alla storiografia si va formando una scienza, che, se non è quello che il Buckle sognava, una determinazione delle leggi della storia (le quattro leggi del Buckle!) è certo una ricerca dei concetti sotto i quali si pensa la storia e merita veramente per la prima volta il nome di *filosofia*, o, se si vuol meglio, di *scienza della storia*; ma si badi a non confondere questa filosofia della storia nel senso moderno colla *storia filosofica*, come si venne svolgendo nella filosofia idealistica fino ad assumere nello Hegel la forma nella quale divenne popolare per un certo tempo [...]. La nuova filosofia della storia studia il processo dei fatti per determinare i principii reali sui quali esso poggia [...] e tratta inoltre quelle particolari questioni della teoria della conoscenza che si riferiscono al metodo della storiografia»²²³.

Il saggio *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* rappresentò per questo il prodotto di un intenso periodo di studio su «libri italiani e tedeschi sulla filosofia e sulla metodica della storia» al quale Croce si avvicinò grazie agli stimoli di Labriola e al vasto panorama di riferimenti offerti nei suoi *Problemi della filosofia della storia*²²⁴. La grande cautela con cui però questi accolse dal giovane amico la copia della *Memoria* pontaniana ci pone già di fronte ad un interessante aspetto da

²²² B. Croce, *La storia è una scienza o un'arte?*, cit., p. 1. Cfr. T. Iermano, *Croce e il «Fanfulla della domenica»: collaborazioni e polemiche (1888-1898)*, in «Giornale storico della letteratura italiana», vol. CLXVII, Torino 1990, p. 387) e R. Mariano, *La storia è una scienza o un'arte? (a proposito della memoria di Croce 'La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte)*, «Fanfulla della domenica», XV, n. 27, luglio 1893. Per una compiuta risposta al Mariano cfr. B. Croce, *Di alcune obiezioni ai miei saggi*, in *Primi saggi*, cit., p. 54.

²²³ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893), cit., p. 260.

²²⁴ Oltre ai classici della metodologia storiografica, ai vari Bernheim, Boeckh e Droysen, ed alcuni testi della *Völkerspychologie* bisogna tenere a mente che tra i propri volumi di riferimento Croce poteva contare su alcuni compendi, anch'essi tutt'ora conservati nella *Biblioteca Croce*, come *Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien* di Julius Bahnsen (Duncken, Berlin 1872) e *Die neuere deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Skizze* di Lord Acton nella traduzione tedesca di J. Imelman (Gaerntners, Berlin 1887).

chiarire: «Caro Croce, – gli scrisse Labriola nel giugno del 1893 – il duca di Cajanello mi reca i vostri saluti. Ciò mi ricorda che io devo ringraziarvi dell’opuscolo che mi avete mandato. L’ho letto e mi pare che avete ragione. Dico mi pare, non per cautela di recensore, ma perché in questo momento durerei gran fatica a rifarmi in quell’ordine di considerazioni, avendo la mente rivolta ad altro»²²⁵. Non può escludersi infatti che oltre all’ormai decollato interesse per Marx, fossero state certe chiare posizioni ‘kantianeggianti’ ravvisabili tra le righe di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte* a motivare una qualche reticenza nelle parole del maestro. A tal proposito non va anzitutto dimenticato come il giovane Croce avesse preso spunto da Droysen, al quale era giunto comunque attraverso Labriola, nell’interrogarsi sulla «ragione interna» («*innerer Grund*» veniva definita nel *Grundriss der Historik*) per cui alla storiografia sia toccata in sorte l’«equivoca fortuna» di dover esser spesso considerata anche «arte»²²⁶.

Questo elemento non è da sottovalutare nel momento in cui si volessero tracciare le origini del kantismo del primo Croce. Tale circostanza è tanto più convincente se si vanno a rileggere le parole d’esordio del *Grundriss*: «Natura e storia sono i concetti più estesi sotto i quali lo spirito umano comprenda il mondo dei fenomeni. Ed esso li comprende così secondo intuizioni di spazio e tempo, che gli si presentano quando, giusta il proprio carattere, scompone il disordinato movimento dei fenomeni mutevoli per poterli comprendere»²²⁷. Queste parole di Droysen, che suggeriscono un velato orientamento trascendentale, non poterono passare inosservati agli occhi di Croce. La premessa «*erkenntnistheoretisch*» destinata a sorreggere l’argomentazione e l’intera ossatura della *Memoria* del ’93 tradiva infatti – forse non a caso – una simile impostazione quanto al problema delle fonti della conoscenza umana: «Innanzitutto a un oggetto qualsiasi [...] – scriverà Croce nel ’93 – lo spirito umano non

²²⁵ A. Labriola, *Carteggio III (1890-1895)*, cit., p. 299. Di recente pubblicazione le lezioni romane su Marx e sul materialismo di storico tenute da Labriola proprio a partire dall’anno accademico 1892-1893: A. Labriola *Marx*, a cura di A. Savorelli, D. Bondi, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 21-72.

²²⁶ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte* (1893), cit., p. 248. Sull’«importanza» del *Grundriss der Historik* come libro «più efficace che si possedesse per svegliare ed avviare alla meditazione dei problemi e dei metodi della storiografia» Croce non avrebbe mai cambiato idea. Anzi, addirittura sul fare degli anni ’40 del Novecento, egli avrebbe evidenziato il filo diretto che, nell’intricata matassa dei suoi tanti risvolti, legò un esito fondamentale della sua riflessione matura proprio con Droysen, il quale intese «il carattere affatto proprio della storia rispetto alle scienze naturali» e «invocò e vagheggiò quell’ ‘Organo degli studi storici’ – lo chiamò *Historik* – che doveva sorgere accanto all’organo creato dal Kant per le scienze [...]. Ma quell’organo era al tempo stesso necessario e introvabile, per la semplice ragione che non era un organo, e neppure una specialità filosofica, ma era la filosofia stessa, la filosofia tutta, in quanto metodologia della storia» (*Pagine sparse*, vol. III, Laterza, Bari 1960 p. 443-444).

²²⁷ G. Droysen, *Sommario di Istorica*, cit., p. 93.

può compiere se non due operazioni diverse. Può domandarsi: che cos'è? E può raffigurarsi quell'oggetto nella sua apparizione concreta. Può volere *intenderlo*, o semplicemente *vederlo*. Può, insomma, sottometterlo a un'elaborazione *scientifica*, ovvero a un'elaborazione *artistica*. Di qui non s'esce [...]: o si fa della *scienza*, dunque, o si fa dell'*arte*. Sempre che si assume il particolare sotto il generale, si fa della scienza; sempre che si rappresenta il particolare come tale, si fa dell'*arte*»²²⁸. Quello prospettato in questo caso da Croce era un quadro teorico-conoscitivo segnato dalla distinzione tra due diverse «*forme di conoscenza*» che già sembrerebbero articolarsi – come del resto già gli era chiaro al tempo degli *Juvenilia*²²⁹ – nel segno di una qualche vicendevole implicazione. Tuttavia, se da un lato l'*arte* «rappresenta» un'individualità, il modo di procedere della «scienza» è invece di natura tutta concettuale²³⁰. Occorre ricordare come a quest'altezza Croce fosse fermamente convinto che ovunque vi sia produzione concettuale v'è scienza, come voleva una tradizione ben radicata nella cultura filosofica e scientifica europea di fine Ottocento: l'«elaborazione scientifica» accomuna tutte le scienze particolari e «dove non c'è formazione di concetti non c'è scienza»²³¹. L'argomentazione di questo primo saggio crociano sarà di qui in poi abbastanza semplice. A giudizio di Croce per affermare che la storia sia scienza occorre ammettere che essa formi dei concetti: ma oltre a quello di «sviluppo», che altro tipo di concetti essa potrebbe mai formare? La conclusione sarà *ex negativo* questa: se la storia studia l'*individuale* e l'*arte* rappresenta la categoria generale di quella precipua forma di conoscenza che caratterizza anche la storiografia, non si può non inferirne allora su basi prettamente

²²⁸ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 261. Nell'edizione dei *Primi saggi* del 1919, Croce interverrà sul testo sostituendo il termine «vedere» con «contemplare» (*Primi saggi*, cit., p. 23).

²²⁹ B. Croce, *Pensieri sull'arte*, in *Nuove pagine sparse*, cit., p. 345: «La forma estetica, quand'è davvero tale, (e non un preconconcetto letterario), non nuoce, anzi conferisce alla scienza. Non è qualcosa che stia in contraddizione con la forma logica del pensiero, ma è la più esatta e completa espressione di questa stessa forma logica». Il giovane Croce proseguiva queste righe del 1885 con un curioso richiamo allo stile di Kant: «Chi, come Kant, afferma di possedere la forma logica e non la forma estetica del proprio pensiero, dice, in fondo, questo: che non ha saputo trovar bene l'espressione della forma logica del suo pensiero. Ora l'espressione della forma logica è appunto la forma estetica».

²³⁰ Questa convinzione, che propizierà poi la convergenza con l'herbartiano Lazarus e con i neokantiani Dilthey, Simmel era già viva in De Sanctis, che l'aveva fatta valere nel suo saggio su *Francesca da Rimini* (1869) proprio in contrasto con Hegel e gli hegeliani ortodossi, sempre pronti invece a vedere nell'*arte* rappresentata l'«Idea»: aveva notato che la scienza tende all'astratto, mentre l'*arte* ha per oggetto, l'«individualità», la «particolarità», quella «cosa» che si contrappone all'«idea». A questo fa un acuto seppur breve riferimento C. Boulay, *Benedetto Croce*, cit., p. 155.

²³¹ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 256. Ad una venatura positivista nella prima concezione crociana fa brevemente cenno G. Sasso, *L'«Estetica» di Benedetto Croce*, in *Filosofia e idealismo. Benedetto Croce*, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 231.

logiche una «dissoluzione» della storia nel momento estetico²³². Una dissoluzione che certo non elimina le differenze ma che anzi impone al contrario (come sempre avverrà nello stile filosofico crociano), l'esigenza della «distinzione». Oltre ad essere due volti di una stessa *forma* di conoscenza, infatti, storia e arte presentano ognuna contenuti specifici: da un lato c'è il contenuto dell'arte, l'«artisticamente interessante», che è la realtà *possibile*; dall'altro, il contenuto dello «storicamente interessante», cioè il *realmente accaduto*. Se tanto il *conoscere storico* quanto l'arte sono sempre volti a rappresentare il «particolare» nella sua unica e irripetibile configurazione, tuttavia – come Croce dirà in un breve intervento del 1894 – la «storia tratta il reale al modo stesso in cui l'arte tratta il possibile»²³³.

Tralasciando però alcuni tratti più spigolosi della dimostrazione e dello stile crociani, spesso inclini ad armonizzare tesi anche molto distanti tra loro – in un qualcosa che uno studioso attento come Stefano Poggi ha definito non per niente nei termini di un vero e proprio «*pastiche filosofico*»²³⁴ – è bene indugiare ancora sugli elementi di matrice kantiana ravvisabili tra le righe della *Memoria* del '93. Benché non si fosse ancora esplicitamente profilata l'idea dei due «gradi» della conoscenza implicanti l'uno l'altro, era già chiara l'intenzione da parte di Croce di preservare nella *Memoria* del '93, nel solco di Vico e De Sanctis, il carattere originario dell'«*intuizione*» (identificata non a caso con il «*vedere*») rispetto all'«*intendere*» della «*scienza*»²³⁵. In questo frangente va sottolineato come si profilasse la sua prima sintesi originale: l'arte infatti dev'essere intesa come «*prima forma del vero*», ma in un senso ben diverso rispetto a quello di Vico, cioè in un senso che nel primo Croce

²³² F. Fellmann, *La dissoluzione della filosofia della storia attraverso l'arte*, in AA.VV., *Benedetto Croce. Trent'anni dopo*, a cura di A. Bruno, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 99-113; vedi anche dello stesso autore l'*Einleitung* a B. Croce, *Die Geschichte auf den allgemeinen Begriff der Kunst gebracht*, Felix Meiner, Hamburg 1984, pp. VII-XXVI.

²³³ B. Croce, *Sul concetto della storia*, «Rassegna pugliese di scienze, lettere ed arti», XI, (1894), p. 295; cfr. Id., *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 269. Sul problema crociano del «contenuto» nell'arte L. Dondoli, *Genesi e sviluppi della teoria linguistica di Benedetto Croce*, I, Bulzoni, Roma 1988, pp. 25-138. Esso fu al centro di un fitto scambio epistolare tra Croce e Gentile: cfr. B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, vol. I, a cura di C. Cassani e C. Castellani con un'introduzione di G. Sasso, Aragno, Torino 2014, p. 131.

²³⁴ S. Poggi, *L'Estetica di Croce e la filosofia tedesca*, in AA.VV., *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 56. Più o meno dello stesso avviso è P. D'Angelo, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in *Il problema Croce*, Quodlibet, Macerata 2015, p. 78. Nel *Contributo* Croce stesso parlerà della sua prima concezione filosofica – a dire il vero in termini alquanto vaghi – come di una «concezione platonico-scolastico-herbartiana» (*Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 375). Di «groviglio di tensioni» alle origini della filosofia crociana ha parlato con formula efficace M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 59.

²³⁵ Cfr. G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli, Morano 1975, pp. 233-237.

assume tratti «senza età» e «psicologico-trascendentali»²³⁶. Da questo punto di vista non si può negare infatti che agli esordi egli fosse quantomeno lontanamente persuaso dall'eventualità di una possibile spiegazione di origine psicologico-genetica dell'«*intuizione*». A stimolare questo ed altri motivi che in un lucido articolo Emilio Bocca ha definito delle «caute aperture»²³⁷ nei confronti della tematica psicologica di metà Ottocento, v'era del resto un sedimentato interesse verso suggestioni di matrice psicologico-herbartiana propiziato principalmente dalla frequentazione di alcuni testi-chiave della *Völkerpsychologie*. È bene a questo proposito essere prudenti, dal momento che si sta trattando di una questione non da poco, che pone cruciali interrogativi, *in primis*, riguardo l'effettiva genesi filosofica dell'estetica crociana. I testi crociani del periodo 1893-1896 sono comunque espliciti su questo punto, tanto che se nella *Memoria* del '93 una simile soluzione sarà appena accennata, essa diverrà palese – come vedremo – nei saggi di poco posteriori. A questo proposito va rilevato come nel 1893 (poco dopo peraltro essersi concesso in modo contraddittorio un'adesione nei confronti di un'estetica dell'*Idea* di matrice hegeliana) Croce non avesse esitato a parlare dell'arte come di una speciale «categoria di appercezione»²³⁸: formula piuttosto impegnativa quest'ultima (della quale – va detto – non si riscontrerà mai più ulteriore traccia nella monumentale produzione crociana) che chiamava in causa non solo la *Psychologie als Wissenschaft* di Herbart, ma anche due suoi autorevoli interpreti quali furono Lazarus e Drobisch, impegnati entrambi – come sappiamo – nella *Psicologia empirica* (1840) e l'altro nel *Das Leben der Seele* del '57 su studi relativi al processo «appercettivo» ed alla genesi psicologica delle categorie kantiane. Della conoscenza di un autore come Drobisch non vi sono tracce nell'intera produzione crociana (al di là di un cursorio riferimento nella *Logica*, nel quale Croce ne evidenzierà la «crudezza» del formalismo logico²³⁹). Invece, la sintonia dimostrata sin dal 1893 con Lazarus è innegabile. Anche l'herbartiano Lazarus aveva sottolineato nella «bella dissertazione» *Über die Ideen in der Geschichte* che la storia non elabora concetti ma *riproduce* il «particolare» nella sua

²³⁶ Su questa linea interpretativa si muove D. Bondi, *Motivi kantiani nella filosofia del giovane Croce*, «Rivista di storia della filosofia», n. 4 (supplemento), 2006, pp. 275-285. Cfr. A. Musci, *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 41.

²³⁷ Cfr. E. Bocca, *La formazione del pensiero di Benedetto Croce (1892-1900)*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», vol. IX, 1979 p. 1347.

²³⁸ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, cit., p. 254.

²³⁹ Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 406.

concretezza. Essa lo fa però grazie ai procedimenti psicologici della «condensazione» («*Verdichtung*») e dello «scambio» («*Vertretung*»), che fungono da ausilio nei procedimenti che presiedono alla ricostruzione storica. Così Lazarus: «Se la scienza lavora con concetti logicamente universali, la storia con condensazioni e supplenze; certo, anche in queste un molteplice viene sintetizzato e pensato come unità, ma il continuo concreto deve rimanervi conservato come questo particolare». «In breve dunque: qui astrazione logica – scriverà Croce proprio citando Lazarus – là condensazione psicologica; qui concetti universali, là concreta rappresentazione condensata (se non addirittura individuale); qui il singolare come astratto esemplare, là il singolare come individualità concreta»²⁴⁰. Non è inutile far notare, anticipando questioni che verranno svolte poco più avanti, come Croce facesse seguire a quelle di Lazarus parole di piena adesione nel 1893 («a tali osservazioni noi ci uniamo pienamente»), parole che invece correggerà in seconda stesura nel 1896 sfumandole in forma litotica: «la verità di queste operazioni non può essere contestata»²⁴¹. Il tenore di questo confronto di inizio anni '90 con l'herbartiano Lazarus non deve essere affatto sottovalutato. Nei propri resoconti successivi, infatti, Croce avrebbe spesso adombrato questo suo giovanile interesse, parlando della *Völkerpsychologie* non certo per sottolinearne i meriti nel campo della «teoria della conoscenza», quanto piuttosto per evidenziare come Lazarus e Steinthal non avessero in realtà fatto altro che «empiricizzare» nel *Volkgeist* lo «spirito oggettivo» hegeliano, o detto in breve, tradurre «in termini psicologici herbartiani l'hegeliana Filosofia della storia»²⁴². Questo del debito di Lazarus e Steinthal con Hegel resterà in realtà un problema totalmente in ombra nel 1893: in quell'anno, infatti, Croce non poteva che guardare sulla scorta di Labriola al portato profondamente anti-hegeliano dell'esperienza della «*Zeitschrift*» e del contributo dato dalla *Völkerpsychologie* al dibattito sulle «scienze dello spirito».

Comunque sia, che le tracce di un kantismo 'diluito', distillato dalla lettura di Droysen e della *Völkerpsychologie*, così come da una qualche conoscenza

²⁴⁰ M. Lazarus, *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura. Scritti*, a cura di A. Meschiari, Napoli, Bibliopolis 2008, p. 247-248.

²⁴¹ B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, Loescher, Roma 1896, p. 32. Su questa ed altre modifiche riguardanti giudizi su Lazarus nella seconda edizione della *Memoria* crociana cfr. D. Bondi, *Il giovane Croce e Labriola. Ricezione e circolazione della Völkerpsychologie in Italia alle soglie del Novecento*, «Rivista di storia della filosofia», IV, 2004, p. 915.

²⁴² B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I, Laterza, Bari 1950, pp. 121-122.

(probabilmente di seconda mano) della *Critica della ragion pura*, avessero lasciato un segno in queste prime uscite di Croce lo testimoniano bene un paio di interventi di pochi anni posteriori a *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, apparsi nel 1896, nei quali egli utilizzerà degli argomenti e un lessico che chiamano implicitamente in causa la lezione di Kant e della filosofia critica. Quale potesse in questa prima fase della filosofia crociana il peso effettivo dell'opera di Kant non è facile dire. Croce non ne aveva certo una solida conoscenza all'epoca. Tuttavia, a leggere quelle brevi uscite può insorgere il sospetto che vi fosse un'implicita adesione verso l'atteggiamento 'critico' difeso da Kant nella *Critica della ragion pura*: in una di quelle occasioni, infatti, il giovane Croce avrebbe chiarito come individuare un significato della storia alla maniera di Hegel, restasse un problema insolubile perché ricade «fuori dell'esperienza»²⁴³, nell'altro frangente, invece, egli avrebbe affermato a chiare lettere – ancora una volta in palese funzione anti-hegeliana – che «negare la possibilità di un'interpretazione del significato della storia, e negare la possibilità di costruire la storia *a priori* è fare insieme affermazione critica e scientifica: stabilire i limiti e i metodi della conoscenza umana. E dal dissolvimento delle vecchie credenze storico-filosofiche è sorto così un primo gruppo di questioni propriamente scientifiche intorno al significato della storia»²⁴⁴. I riferimenti a Kant – perlomeno sino all'*Estetica* del 1902 – resteranno comunque spesso sparuti e sconnessi nell'opera crociana e non lasciano precisi punti di riferimento. Si può tuttavia affermare che quella cui fece implicitamente riferimento il giovane Croce in quelle occasioni fosse un'immagine di Kant in linea con quella difesa da buona parte dei neokantiani italiani sul finire dell'Ottocento, e comunque ben distante – come vedremo – da quella totalmente sbilanciata in senso idealistico offerta nella *Logica*. In ogni caso, quanto alla difficoltà di ricostruire un quadro coerente a riguardo, basti anche solo ricordare come, se nella prima edizione del saggio su *La critica letteraria* del 1894 egli avesse fatto esplicito riferimento a Kant, definendo quello offerto nella *Critica del giudizio* un tentativo «interamente fallito», nella seconda edizione dello stesso saggio, nel 1896, Croce procederà a correggersi (come gli accadrà spesso di fare), chiarendo quanto in realtà fosse stata «grande» la

²⁴³ B. Croce, *Di alcune obiezioni mosse ad una mia memoria sul concetto della storia*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», vol. XXIV, Napoli 1894, poi in *Primi saggi*, cit., p. 54.

²⁴⁴ B. Croce, *Intorno all'organismo della filosofia della storia*, in *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, cit., p. 67.

sua importanza storica, per l'«efficacia esercitata sullo svolgimento dei problemi estetici»²⁴⁵.

4. La seconda edizione, il confronto con Simmel e l'*a priori*

A riprova di una certa familiarità con i temi della psicologia herbartiana di metà Ottocento – elementi dei quali la filosofia crociana andrà però via via spogliandosi sul fare del XX secolo – e del crescente interesse del primo Croce nei confronti di alcuni aspetti del neokantismo vi sono altre significative testimonianze da interrogare, questa volta però nascoste tra le pieghe della tortuosa vicenda editoriale di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. Pronto in qualsiasi istante a tornare criticamente su stesso, per rileggersi e correggersi alla luce di ripensamenti e di nuove disposizioni d'animo, quello del 'Croce scrittore' fu sempre un atteggiamento inquieto e difficilmente domo. Fu Croce stesso ad ammettere in più d'una occasione l'ardua resistenza messa in atto ogni qual volta si fosse ritrovato, in sede redazionale, a non voler 'ritoccare' il già composto: «In quella che io correggo le bozze di un libro, qualche mese dopo di averlo scritto me ne sento già come staccato, lo vedo dall'alto, e mi fo forza di toccarlo il meno possibile, chè altrimenti lo rifarei da cima a fondo»²⁴⁶. Un'ammissione, quest'ultima, della quale va fatto ampiamente tesoro nel rileggere alcune pagine dei *Primi saggi*, vale a dire la raccolta di testi giovanili cui Croce diede il proprio *imprimatur* nel 1919. Anche la *Memoria* del 1893 non sfuggì in quel caso, infatti, alla consueta operazione di lima e cesello che in una significativa pagina dei *Taccuini di lavoro* Croce qualificò come il proprio «fastidioso lavoro di rappezzo»²⁴⁷. A questo riguardo è stato Garin – a margine di un suo contributo su *Croce e Gentile interpreti di Marx* – il primo ad ammonire il futuro

²⁴⁵ Cfr. B. Croce, *La critica letteraria. Questioni teoriche*, Loescher, Roma, 1894, p. 15. Si tratta di una correzione, quella sul Kant della *Critica del giudizio* intercorsa tra il 1894 e il 1896, sul cui calco poi saranno disegnati i grandi riconoscimenti tributatigli nell'*Estetica*: in proposito si veda B. Croce *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 3 voll., ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. I, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, pp. 333-334.

²⁴⁶ B. Croce, *Discorrendo di sé stesso e del mondo letterario*, in *Pagine sparse*, I, cit., p. 278.

²⁴⁷ Cfr. B. Croce, *Taccuini di lavoro 1906-1916*, Arte tipografica, Napoli 1987, p. 79.

interprete crociano a non trascurare, rileggendo le pagine di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, quella particolare e severa attitudine 'autocritica' del filosofo italiano. A muovere questa convinzione v'era il sospetto che qualsiasi giudizio di più ampio respiro sugli anni della sua formazione filosofica dovesse di necessità essere rinviato agli esiti di una paziente analisi 'stratigrafica' capace di individuare e valorizzare le poche ma significative varianti accumulate tra le righe di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*²⁴⁸. La *Memoria* del 1893 conobbe infatti – vivente Croce – altre due riedizioni. Una prima nel 1896, a soli tre anni dalla stesura originaria, la seconda solo molti anni dopo, nel 1919 appunto, all'indomani della Grande Guerra. Nella prima occasione Croce avrebbe ripubblicato la *Memoria* del 1893 insieme ad altri saggi inediti in un volume dal titolo *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*. Un primo aspetto interessante da sottolineare al riguardo è che invece di chiarire i passaggi più complicati della *Memoria* del '93 uno di quei saggi in realtà non faceva altro che modificarne «essenzialmente» la tesi principale della riduzione della storia sotto il concetto dell'arte. Ad accorgersi per primo di una simile incongruenza fu l'occhio attento di un giovane studioso siciliano, Giovanni Gentile. Proprio nei mesi a ridosso della riedizione di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* del 1896 Gentile si era infatti avvicinato a Croce, grazie anche alla mediazione del suo maestro hegeliano Donato Jaja, vecchio e fedele allievo di Spaventa²⁴⁹. Così, a ridosso dei suoi primi studi su *La filosofia di Marx*, egli ebbe modo di discutere la giovanile «filosofia della storia» crociana in una lunga e accurata recensione apparsa sulla rivista «Studi storici» nel 1897. In quel contributo Gentile evidenziò diverse difficoltà logiche legate alle argomentazioni crociane, mettendo in risalto non da ultimo la problematica *distinzione* tra un individuale «puramente possibile» e un individuale «reale», che sollevava in effetti non pochi dubbi sull'effettivo carattere

²⁴⁸ Cfr. E. Garin, *Croce e Gentile interpreti di Marx*, in AA.VV., *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 9. A porre una qualche attenzione su questo problema riguardante il passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Memoria* del '93 ci aveva pensato tempo prima G. L. Casanuovi, *Materialismo e storiografia in Croce negli anni 1896-1897*, «Archivio storico italiano», I-II, 1977, p. 9.

²⁴⁹ Agli inizi del lungo connubio con Croce, nato proprio attorno al 1896, vi fu questo breve ma calzante giudizio su Croce riferito da Jaja nel carteggio parallelo col proprio giovane allievo siciliano Gentile: «Era avverso da principio un po' alla filosofia, e soprattutto al modo in cui io la intendo [l'hegelismo di Spaventa]; ma ho visto poi, e vedo, che figlio egli, o questa volta, nipote, di gatti, lascia pensare, che penderà i suoi buoni topi». (*Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, vol. I, in *OCGG*, p. 18).

non concettuale dell'intuizione²⁵⁰. Gentile è stato però soprattutto il primo a cogliere non tanto le modifiche che interessarono la seconda versione della *Memoria*, quanto alcune prese di posizione contenute in uno dei due saggi che la postillarono, le quali praticamente cancellavano d'un sol colpo il presupposto principale della famigerata «riduzione» asserita tre anni prima: «Infatti – notò Gentile a tutta prima nella sua lunga recensione del 1897 – se il titolo della prima memoria era *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, il titolo complessivo ora del volume in cui essa è riprodotta è: *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*»²⁵¹.

Agli occhi attenti di chi si ritrovasse a comparare la prima con la seconda edizione della *Memoria* del '93 emergono però altri indizi significativi, che raccontano questa volta degli orientamenti e delle coordinate negli sviluppi del pensiero di Croce. Nel testo del 1896, infatti, fece capolino un esplicito rimando di Croce all'«acutissimo libro» *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* di Simmel: un giudizio interessante, questo, soprattutto perché, oltre a risuonare come tutt'altro che isolato tra le pagine crociane di metà anni '90, esso sarà ampiamente ridimensionato dallo stesso Croce (non a caso assieme ad altre uscite simili su Dilthey e Lazarus) nell'edizione dei *Primi saggi* del 1919. In quel caso, infatti, Croce avrebbe rimodulato a fondo quel giudizio, rimandando semplicemente all'«acuto libro» di Simmel, ma soprattutto non parlando più di metodo «strettamente scientifico e filosofico» a proposito del lavoro di Simmel e di quello di Dilthey, ma semplicemente di «miglior metodo»: una traccia importante di come fosse scomparsa quella giovanile postura *erkenntnistheoretisch* che animava i saggi crociani sullo statuto delle «scienze dello spirito»²⁵². A giudicare dal lessico spesso solo allusivo presente negli scritti crociani del 1893-1896 e dalla pertinenza non sempre convincente dei riferimenti possiamo immaginare che la sua lettura della prima edizione dei *Probleme der Geschichtsphilosophie* fosse stata

²⁵⁰ G. Gentile, *I primi scritti di B. Croce sul concetto della storia*, in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. II a cura di H. A. Cavallera, in *OCGG*, Firenze, Le Lettere 1992, pp. 128-129. Su quest'ultimo punto si rimanda a G. Sasso, *L' 'Estetica' di Benedetto Croce*, in *Filosofia e idealismo. Benedetto Croce*, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 229.

²⁵¹ *Ivi*, p. 129.

²⁵² B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, cit., p. 44. Può essere utile a riguardo ricordare che tra i testi di Simmel conservati nella *Biblioteca Croce* è presente la prima edizione dei *Probleme der Geschichtsphilosophie*, insieme a una copia e un estratto in lingua francese di *Über soziale Differenzierung* del 1890. Nel volume del 1892 non vi sono particolari annotazioni, eccezion fatta per alcuni segni di lettura, soprattutto nel secondo e nel terzo capitolo, riguardanti la «*lehrreiche Analogie*» tra storia e arte e le considerazioni di Simmel sul profondo dualismo «logico-concettuale» tra «*erzählender*» e «*Gesetzwissenschaft*» (*Filosofia della storia. Miscellanea II*, coll. BIBL CROCE 20 6 3 [7, pp. 41-43, 83]).

alquanto cursoria. Dal suo canto, la prima edizione di quell'opera aveva un deciso impianto psicologista – che faceva tesoro delle teorie sull'energia specifica degli organi di senso di Helmholtz e von Müller – e presentava una «teoria della storiografia» imperniata su una riforma psicologica dell'*a priori* kantiano che fosse in grado di render conto dei procedimenti alla base della ricostruzione storica. L'idea che il procedimento conoscitivo alla base della storiografia evidenziasse una gradualità dell'*a priori* e che quest'ultimo presentasse la capacità di eseguire «integrazioni spontanee» ed irriflesse nella costruzione della trama storica si muoveva su un terreno di matrice neokantiana riconducibile ai contributi di Helmholtz e F. A. Lange, così come a Dilthey e ai fondatori della *Völkerpsychologie*. Ebbene, diciamo subito che il giudizio interpolato da Croce nell'edizione del 1896 della sua *Memoria* pontaniana, sebbene non tradisse un puntuale approfondimento di simili complesse problematiche, tuttavia non era riducibile a un semplice elogio di come da un punto di vista «strettamente scientifico e filosofico» Simmel avesse fatto ricorso al paragone tra arte e storia nel qualificare la conoscenza storica come conoscenza dell'individuale. È vero, conciliando l'*a priori* di Kant con le affermazioni di Lazarus contenute in *Über die Idee in der Geschichte* sul processo di «condensazione» messo in atto dallo storico, anche Simmel aveva a più riprese proposto l'istruttivo paragone tra conoscenza storica e la «*realistische Kunst*»: «anch'esso [il racconto storico] avvicina la realtà con una formula *a priori* [*aprioristischen Formel*] con la quale la condensa [*verdichtet*]. Analogamente, l'arte deve, da un lato, presupporre una conoscenza della realtà [...] e, dall'altro, [...] non rappresentarla nella sua pienezza, dal momento che la ripetizione di quanto è già noto non susciterebbe alcun interesse»²⁵³. Allo stesso modo Simmel aveva anche evidenziato il nesso profondo che sussiste tra «rappresentazione artistica» e conoscenza storica, chiarendo che quando lo storico *ordina* e *forma* i fatti così da restituire la *rappresentazione coerente* di un «processo psichico» egli lo fa in un modo che si avvicina più di tutti a quello del «poeta»: tuttavia, se da un lato l'artista è dapprima libero di scegliere il carattere psicologico del proprio personaggio per poi esserne condizionato negli svolgimenti del suo intreccio («*ist auch er nicht mehr frei*»), la storia «capovolge» il processo («*so kehrt die Historik dies nur um*»): all'inizio è condizionata («*gebunden*») dal suo materiale, per poi essere libera di

²⁵³ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [1892], GSG II, p. 393n.

modellarlo e, in ultima istanza, di lasciarlo alle «categorie soggettive dello storico»²⁵⁴.

Già soltanto su questi due punti l'innegabile avvicinamento al grappolo di problemi sollevato dai *Probleme der Geschichtsphilosophie* di Simmel intercorso tra il 1894 e il 1895 aveva suggerito a Croce spunti molto simili. Si pensi a questo brano, anch'esso aggiunto alla seconda versione di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*: «Quantunque i procedimenti siano simili – si legge in un'altra aggiunta alla seconda versione – la diversità dell'oggetto (l'*idealmente possibile* per l'uno, il *realmente accaduto* per l'altro) dà speciali difficoltà allo storico rispetto all'artista. L'artista *pone* esso le condizioni della realtà che ritrae: per esempio, un carattere mosso da stimoli puramente egoistici; e, dato il punto di partenza, in tutto il resto egli non può far cangiamento alla realtà [...]. Lo storico, invece non pone le condizioni della sua rappresentazione: *egli deve cercarle* [...]. Fra le cento spiegazioni possibili di un dato fatto, l'artista sceglie quella che gli garba [...] e che è *subiettivamente vera*. Lo storico deve scegliere quella sola che è vera. Di qui, quello che si dice, non precisamente, la maggior libertà dell'artista rispetto allo storico»²⁵⁵. Oltre che a cesellare il famoso e ardito paragone tra storia e arte, il tentativo di dialogo intrapreso con Simmel fu importante soprattutto al fine di chiarire alcune questioni legate alla correzione psicologica dell'*a priori*, un problema cruciale affrontato in più occasioni anche nelle discussioni neokantiane che avevano occupato pochi anni prima Cantoni, Chiappelli e Tarantino. Anche su questo bisogna però ammettere che con quegli esponenti del neokantismo italiano Croce non intrattenne mai un confronto in questi anni e a dire il vero non gli avrà tutto sommato neanche in seguito, quando delegherà all'amico Gentile il compito di comporre le pagine de «La Critica» dedicate alla ricostruzione e al giudizio complessivo su quella tradizione della filosofia italiana dell'Ottocento. Non deve sorprendere sia stato il neokantismo di marca psico-fisiologica del primo Simmel, più che le pagine del *Kant* di Cantoni o le discussioni sul «Giornale napoletano» tra Chiappelli e Tarantino dunque, – a più riprese peraltro ricoperte di onta soprattutto da Gentile nel corso della corrispondenza

²⁵⁴ Ivi, p. 322.

²⁵⁵ Cfr. B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto di arte*, cit., p. 60n. Giova ricordare che nella prima edizione di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* v'era un unico ed esplicito riferimento a Simmel, in merito al tema della possibilità di fissare una legge degli «eventi storici» in quanto «eventi complessi» («*Gesamtzustände*»): cfr. B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* [1893], cit., p. 259.

tra i due cominciata nel 1896²⁵⁶ – a condurre Croce verso simili problemi d'ascendenza kantiana, che affondavano oltretutto radici assai profonde nella cultura filosofica tedesca di fine Ottocento. Oltre a quello della «classificazione delle scienze» – che sarà oggetto di un confronto con Dilthey nel saggio *L'arte, la storia e la classificazione dello scibile* del 1896 – fu il problema di una possibile interpretazione psicologica dell'*a priori* a diventare un 'nodo caldo' per il primo Croce alla metà degli anni '90 dell'Ottocento.

Per inquadrare al meglio quale declinazione avesse avuto questo grappolo di problemi nel corso della sua prima riflessione, è bene fare un piccolo passo indietro nel tempo, per l'esattezza al 1895. In quell'anno Croce discusse e pubblicò negli «Atti dell'Accademia Pontaniana» di Napoli un altro saggio degno di interesse intitolato *Intorno alla storia della cultura*. Tornando più di proposito sul problema dell'oggettività e del «contenuto» della ricerca storica, infatti, già in quel caso Croce si dimostrò ben disposto nei confronti della riforma psicologica dell'*a priori* proposta da Simmel nei *Probleme* così come nell'*Einleitung in die Moralwissenschaft*, opera, quest'ultima, il cui tentativo di dinamicizzare il «*Sollen*» kantiano era ben noto a Croce a quel tempo, come dimostrano alcune affermazioni coeve in tema di etica: «La scienza della morale sembra che sia ora in un periodo di rivolgimento: l'etica imperativa, che ha le sue opere classiche nella *Critica della ragione pratica* del Kant e nella *Filosofia pratica* di Herbart, non soddisfa a pieno, e accanto ad essa sorgono una scienza storica ed una scienza formale della morale, che considerano la morale come un fatto, e ne studiano l'universale natura fuori di ogni anticipazione di catechismo e di precetti. Questo movimento si manifesta non solo nella cerchia socialista, ma anche altrove, e mi basti ricordare gli acuti lavori del Simmel»²⁵⁷. Ora, dopo aver ricostruito il dibattito tedesco sulla *Kulturgeschichte* ed essersi schierato tra quanti, al contrario di Gothein e Bernheim, contrastavano le «pretensioni» della

²⁵⁶ Sarebbero state moltissime nel corso dello scambio epistolare tra Croce e Gentile i luoghi in cui ricorrono i nomi del professore napoletano di filosofia teoretica Chiappelli, così come quelli di Tarantino e Masci, spesso tirati in ballo con intento polemico o per ragioni legate perlopiù a questioni di carattere accademico-concorsuali, care perlopiù a Gentile. Questi passaggi, proprio di una sua lettera composta a Firenze nel marzo del 1898, testimoniano al meglio quale fosse la sua opinione su quella 'vecchia guardia' neokantiana: «[alcuni scritti di Bertrando Spaventa] sono degnissimi di essere letti fra noi, che abbiamo una così scarsa letteratura filosofica, dopo l'orientamento nuovo, per così dire, e scientifico degli studi nostri; ora che tutti i giovani miei coetanei e quelli anche che mi vanno innanzi negli anni, corro dietro in Italia agli articoli del prof. Chiappelli e del prof. Barzellotti, e gli stessi professori di università ricorrono al libro di Cantoni, per conoscere Kant, e qualcuno che vuol trarre i piedi dal pantano si gingilla con certi mediocrissimi libri e giornali forestieri [...]». (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I*, cit., p. 97).

²⁵⁷ B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 33.

«*storia della cultura*» di costituirsi come disciplina autonoma, Croce individuerà in *Intorno alla storia della cultura* nell'«*ampliamento dell'interesse storico*» una tendenza in grado di giustificare il sorgere di una nuova esigenza storiografica come quella della *Kulturgeschichte*, cogliendo al tempo stesso l'occasione per tornare più distesamente su una questione insoluta della sua «filosofia della storia»: «Quali sono i fatti che formano oggetto di storia?»

A questa domanda, come a tante altre – scriveva Croce – c'è subito una, anzi parecchie risposte volgari. I fatti che formano oggetto di storia sono (si dice) quelli della vita pubblica, restandone esclusi quelli della vita giornaliera e privata; sono i fatti generali e non già gl'individuali [...]. Da un punto di vista particolare, a qualche pensatore sembra di trovare 'una differenza intrinseca tra vita umana in genere e attività storica'. E questa differenza ripone nel considerare come fatti storici i fatti che rappresentano un'*epigenesi*, ossia una *nuova formazione*, in relazione con la teoria della civiltà. A questa stregua sarà fatto storico l'apparire del feudalesimo, o dello Stato borghese, o dell'arte greca; ma non saranno fatti storici quelli che ripetono le forme precedenti e non rappresentano una nuova creazione. Ma, a ripensarci bene, tale differenza non è differenza intrinseca e oggettiva, sibbene tale che nasce dall'introdurre nel corso reale della storia un nostro pratico criterio di scelta e di valore²⁵⁸.

Questo lungo brano è un documento preziosissimo poiché lascia intravedere alcuni degli indirizzi che imboccherà la riflessione filosofica crociana sul finire dell'Ottocento. Oltre a mostrare alcune timide tracce dei suoi primi studi su Marx e sul socialismo, esso non nascondeva infatti i motivi di una strisciante polemica, guarda caso, proprio con l'approccio «oggettivo» e genetico proposto da Labriola nella sua *Prelezione* del 1887. «E appare evidente – sembra contestare Croce a Labriola – che indarno si cerca tale distinzione in un *criterio logico e oggettivo*; ma bisogna contentarsi di criterii pratici, e, insomma, per dirla in breve, che altra definizione del fatto storico non è possibile se non questa: 'si dice fatto storico tutto ciò che ci interessa della vita del passato'». Se lette insieme a questo brano – e alla luce dei tanti sospetti che sin dalla critica al «ritorno a Kant» di Zeller Labriola aveva coltivato nei confronti del neokantismo – le righe che seguivano immediatamente rivelano tutta la loro portata: «Il Simmel – scriveva subito dopo Croce – mette bene

²⁵⁸ B. Croce, *Intorno alla storia della cultura (Kulturgeschichte)*, in *Conversazioni critiche*, serie I, cit., p. 216. In questa non vi sono particolari modifiche rispetto alla versione originale dello scritto contenuto in «Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli», XXV, 1895, pp. 1-18.

in mostra l'influsso che le idee metafisiche e le valutazioni soggettive dei fatti della vita sociale hanno sulla scelta dei fatti e sulla formazione del racconto storico. Sembra che la distinzione sia nelle cose mentre vi è stata introdotta da noi (*hineinprojiziert*) nelle cose»²⁵⁹. Quest'ultima affermazione è di portata notevole. Essa non chiarisce soltanto – e una volta per tutte – la precoce diffidenza del giovane Croce rispetto all'approccio «oggettivista» offerto dal Labriola della *Prelezione* del 1887. Al contempo, infatti, essa chiarisce un ultimo aspetto fondamentale dei rapporti tra Croce ed Herbart, e cioè come il giovane Croce non condividesse la critica herbartiana al ruolo dell'*a priori* kantiano nell'ambito della conoscenza. Su questa sconfessione da parte del giovane Croce della gnoseologia di Herbart sarebbe curioso interrogare anche un'altra variante risalente al 1896, questa volta riguardante l'estetica: in uno dei punti più problematici della *Memoria* pontaniana e chiudendo la problematica definizione di «Arte» intesa come «categoria speciale d'appercezione», Croce ne approfittava per inserire un'altra polemica con Hegel e con gli hegeliani, rei a suo giudizio di non accorgersi che nella «contemplazione del bello naturale» avviene una «specie di creazione artistica» e che il «bello di natura» – tutt'altro che inanimato – è animato dallo spirito del contemplatore, ch'è perciò «creatore»²⁶⁰. Sebbene in questi primi anni egli non avesse esitato a definirsi spesso e volentieri un 'realista' – in un senso però utilizzato sempre in relazione alla «filosofia della storia» e per marcare la propria distanza dalla *Geschichtsphilosophie* di matrice hegeliana²⁶¹ – va tenuto conto del fatto che Croce in realtà, dal punto di vista del problema della conoscenza, è sempre stato sin dagli esordi un idealista: nella *Memoria* del '93 aveva individuato le due uniche possibili *forme* di conoscenza del mondo (storia e arte) e grazie all'approfondimento di Simmel avrebbe non a caso colto l'importanza di uno studio che ricalcasse quello dell'*a priori* kantiano nei problemi relativi alla «teoria della storia». Quanto egli stesso avrebbe sostenuto di lì in avanti riguardo alla conoscenza storica e la sua forza 'costitutiva' rispetto al dato storico si sarebbe del resto rivelato sempre dello stesso segno: come quando scriverà nell'intervento tenuto

²⁵⁹ Ivi, pp. 217-218n.

²⁶⁰ B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, cit., p. 27n.

²⁶¹ È curioso a tal proposito quanto avveniva in quei mesi tra le pagine del volumetto su *La critica letteraria. Questioni teoriche* del 1894. Operando in vista della sua imminente riedizione (anch'essa peraltro datata 1896), Croce sentì la necessità ancora una volta di tornare sul proprio dettato per ravvedersi e correggersi: il risultato di quell'ulteriore «rappezzo» è significativo perché un breve passaggio in cui solo due anni prima egli non aveva esitato a definirsi *apertis verbis* un «realista», ebbene quel brano, nel 1896, risultò irrimediabilmente espunto. Cfr. F. Tessitore, *La lezione di De Sanctis*, in *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 8.

al Congresso internazionale di scienze storiche di Roma del 1903, che il cervello «non chiede permesso» ma c'è, e non si può «cacciarlo via», e dunque che – ancor prima che venga intesa come arbitrio e passionalità – la «soggettività» è un elemento «costitutivo» dell'oggettività storiografica²⁶².

Altre prese di posizioni in *Intorno alla storia della cultura* confermano chiaramente questo interesse nei confronti di una concezione psicologica dell'*a priori*. Nel prosieguo del saggio del 1895 infatti – così come accadrà in *L'arte la storia e la classificazione dello scibile* – l'«interesse» assumerà non per niente il rango di vero e proprio *a priori* della conoscenza storica. L'interesse dello storico, in grado di isolare e selezionare i fatti del passato, non sarebbe altro che un '*a priori* psicologico' e 'dinamico' fungente nel processo di formazione del «fatto» storico. Sempre nel 1895 Croce noterà ad esempio che per lo storico vi sono interessi più «alti» e più «bassi», «principali» e «secondari» tra i quali non è possibile tirare una netta «linea di separazione» poiché formano una «catena graduale e non interrotta». L'analogia con Simmel, con gli «*a priori* relativi» e con i «molti gradi» [*viele Stufen*] del loro articolarsi viene anche in questo caso spontanea. In un brano coevo vergato guarda caso proprio nei mesi a cavallo tra il 1895 e il 1896 e aggiunto anch'esso ad una seconda edizione, quella di *La critica letteraria. Questioni teoriche* apparsa per la prima volta nel 1894, Croce noterà: «E ognuno sa o dovrebbe sapere ormai che la storia si fa non solo coi documenti materiali, ma anche principalmente con questi documenti che noi conserviamo nel nostro spirito, coi quali i primi vengono interpretati e rischiarati. Chi ha più visto ed osservato, meglio comprende la storia. [...] In questo senso, certo che il De Sanctis introduceva degli elementi *a priori* nell'interpretazione della storia; ma quale storico, dei più umili, dei più terra-terra, può non introdurveli? E lo storico volgare si serve di *a priori* volgari, e lo storico scientifico di *a priori* scientifici»²⁶³.

Per questa via Croce sarebbe giunto a scorgere nell'*a priori* una sorta di Giano bifronte in grado cioè di offrire una soluzione ora psicologica, ora trascendentale al complesso nodo dei rapporti tra storia e scienze. Egli lo avrebbe chiarito esplicitamente nel 1896, facendo perno proprio su questa ambivalenza nevralgica tra psicologico e trascendentale nel formulare la propria distinzione tra «scienze di

²⁶² B. Croce, *Al Congresso Internazionale di scienze storiche in Roma (1903)*, in *Pagine sparse*, vol. I, Laterza, Bari 1960, p. 189.

²⁶³ B. Croce, *La critica letteraria. Questioni teoriche* (1896), cit., p. 119, poi confluito in Id., *Primi saggi*, Bari, Laterza 1951, p. 131.

concetti» e «scienze descrittive»: le prime – scrisse Croce in *L'arte, la storia e la classificazione dello scibile* – hanno come condizione un *interesse* «puro», quello *scientifico*, che si riferisce allo spirito «in quanto intelletto»; le altre, vale a dire «l'*arte*, la *storia*, e le altre produzioni simili», un interesse «psicologico» regolato dalla «condotta generale della vita» e da *Utilitätsgründe* che risulterebbero dall'«incrociarsi di tutte le nostre attività». Restando sul piano delle analogie tornerà utile sottolineare come Simmel sarebbe giunto a dichiarare, nelle *Vorlesungen* kantiane tenute all'Università di Berlino durante il biennio 1902-1903, che «l'a priori ha, per così dire, due lati: si pone da un lato nello spazio ideale della scienza pura, un contenuto spirituale, sciolto da ogni processo, da ogni mozione vitale, indifferente alla sua effettuazione psichica [...]; ma d'altro lato [...] ha pure bisogno della dinamica della vita: è allora un evento psichico [...]»²⁶⁴.

Questa *liason* filosofica con Simmel, rinvenibile tra vari saggi minori e grazie all'ausilio di un'attenta comparazione tra le prime due edizioni della *Memoria* del '93, appare certo molto significativa ma fu destinata a spegnersi nel giro di pochi anni. Sebbene entrambi dal problema neokantiano della conoscenza sarebbero approdati nei primi del Novecento al grande e insolubile problema della «Vita» – e nonostante alcune inquietudini della matura *Lebensphilosophie* simmeliana, segnata nel profondo dal tragico dissidio «Vita-Forme», non sarebbero state estranee alla grave crisi attraversata da Croce nel Secondo dopoguerra legata all'affermarsi del «Vitale» – tuttavia non saranno poi troppe le occasioni di scambio e confronto loro nel corso secolo XX. L'uno sarebbe stato via via sempre più orientato ad una rigorosa fondazione della sociologia, che nel kantismo ebbe una considerevole premessa, l'altro, avrebbe accompagnato, dopo l'incontro con Hegel, il proprio neoidealismo sui binari del cosiddetto 'storicismo assoluto'. Non può quindi sorprendere, o perlomeno sorprende fino a un certo punto, il fatto che diverse delle «molte aggiunte» che costellarono l'edizione del 1896 fossero finite 'sotterrate' dall'ultima e definitiva versione di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, apparsa nella versione dei *Primi saggi* del 1919, la versione che – per intenderci – avrebbe avuto di gran lunga più ampia circolazione di tutte lungo l'intero arco Novecento. Eppure tutto torna, anche in questo caso: al filosofo del *Konflikt der modernen Kultur*, infatti, il Croce delle sofferte *Pagine sulla guerra*

²⁶⁴ GSG IX, p. 40 [tr. it. *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a cura di A. Marini, A. Vigorelli, Milano, Unicopoli 1999, p. 96]. Cfr. B. Croce, *L'arte, la storia e la classificazione generale dello scibile*, in *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto di arte*, cit., pp. 128-132.

dedicherà ormai un'attenzione poco più che residuale, appellandosi a Simmel come ad una semplice comparsa della scena filosofia europea, un ingegno «elegante» ma dalla «poca forza filosofica», che con la filosofia – lo schernì Croce nel 1918 – «gioca come con un fioretto in sala di scherma»²⁶⁵.

5. Il confronto con Dilthey e la «classificazione delle scienze»

Oltre a quello della riforma psicologica dell'*a priori* kantiano, un altro dei grandi problemi sfiorati dalla prima riflessione crociana è quello della «classificazione delle scienze». Nel volume del 1896 *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte* apparve infatti un breve saggio dal titolo *L'arte, la storia e la classificazione generale dello scibile*, la cui rilevanza non è da poco in questo senso: presentato al tempo come quello più di tutti in grado di offrire la tanto discussa tesi della *Memoria* del 1893 nella formula «più completa e esatta»²⁶⁶, esso rimase tuttavia relegato per molto tempo ai margini della produzione crociana. E c'è un motivo. Esso promuoveva infatti un *modus operandi* che fu tipico del *milieu* neokantiano e positivistico italiano di fine Ottocento: si pensi a Trojano, De Sarlo o al matematico Federico Enriques, che in un saggio del 1910, tentando di tirare le somme rispetto alle posizioni tipiche assunte dal positivismo di metà Ottocento che furono poi problematicamente ereditate nei momenti cruciali della sua crisi *fin de siècle*, additò proprio nella tendenza alla classificazione delle scienze che si era affermate «esplicitamente» nella filosofia positiva la «formula teorica» del vigente «particolarismo scientifico»; anche Vailati aveva sentito qualche anno prima la necessità di discutere nel merito i tentativi 'classificatori' di Durand (de Gros) e Comte, enucleando vantaggi e difficoltà di simili atteggiamenti, che affondavano invero radici antiche nel pensiero filosofico europeo e che la divisione sempre più avanzata del lavoro accademico e scientifico aveva portato prepotentemente a galla

²⁶⁵ B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, in ENC, *Scritti vari*, III, Bibliopolis, Napoli 2018, p. 182.

²⁶⁶ B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, cit., p. 8.

durante la seconda metà del secolo XIX²⁶⁷. Il Croce maturo avrebbe cassato senza mezzi termini quella postura nella *Logica* del 1909, liquidandola come una «vecchia conoscenza» figlia di una ancora troppo «scarsa fiducia» nei confronti della filosofia e di un'eccessiva aspettativa nei confronti delle scienze. «La fiducia scarsa nel pensiero filosofico ed eccessiva nei metodi naturalistici ha fatto sì che, non potendosi sopprimere il bisogno di dominare in certo modo il caos delle scienze varie e concorrenti [...] si è cercato di classificare le scienze, come si usa per minerali, vegetali e animali. [...] Ci si presentano per tal modo bipartizioni di scienze concrete e astratte, storiche e teoretiche (o nomotetiche) [...] e simili; delle quali talune sono nostre vecchie conoscenze, perché richiamano distinzioni già poste, ed altre confondono forme diverse in uno stesso nome o separano con nomi diverse forme uniche [...]»²⁶⁸. Bisogna riconoscere che negli anni '90 dell'Ottocento il giovane Croce vi si era avvicinato con un'attitudine assai meno 'polemica'.

L'anno sul quale è bene restringere l'attenzione è anche in questo caso il 1896. Il problema della natura della storia si era a quell'altezza inesorabilmente complicato. «La tesi esposta nelle pagine precedenti [quelle di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*] acquista forse maggiore evidenza e rigore se invece di risalire, quasi induttivamente, dall'analisi dei tre fatti: *arte*, *scienza*, *storia*, alla classificazione di questi e somiglianti prodotti dello spirito umano –, noi discendiamo, in via deduttiva, dalla classificazione generale dello scibile alla questione particolare: in quale categoria (scientifica o artistica?) deve includersi la storia»²⁶⁹. Croce presenterà con queste parole il saggio *L'arte, la storia e la classificazione dello scibile*, una sorta di saggio-postilla a *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, nel quale metteva a punto una vera e propria “topografia” delle scienze ispirata ai «risultati più generalmente accolti» e i «frutti più maturi delle analisi svolte finora». Il suo principale interlocutore fu in quel caso il Dilthey della *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In quegli anni il filosofo tedesco era impegnato sul fronte degli scritti psicologici e su quello della polemica

²⁶⁷ Cfr. F. Enriques, *La filosofia positiva e la classificazione delle scienze*, in «Scientia», vol. VII, 1910, pp. 370-385; G. Vailati, *Gli strumenti della ragione*, a cura di M. Quaranta, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 170-210.

²⁶⁸ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 266-267. Nel 1899 Croce sosterrà con una formula ambigua che dire «classificazione delle scienze» equivale a dire «scienza completa del reale»: Cfr. B. Croce-G. Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, a cura di C. Rizza, Bonanno, Acireale-Roma 2006 p. 78. Si veda su questo anche la recensione al volume di Ravà *La classificazione delle scienze e le discipline sociali* pubblicata su «La Critica» nel 1904 e raccolta poi in B. Croce *Conversazioni critiche*, vol. I, cit., pp. 115-119.

²⁶⁹ B. Croce, *L'arte, la storia e la classificazione generale dello scibile*, cit., p. 119.

con i neokantiani del Baden sullo stato delle «scienze dello spirito», benché non avesse tralasciato le riflessioni sull'arte e sulla poesia che lo avevano accompagnato sin dalla giovinezza. Per dire della vicinanza tra i percorsi filosofici dei due all'epoca, proprio sulla funzione dell'arte come primo strumento e forma di comprensione della vita, nei *Beiträge zum Studium der Individualität* Dilthey si sarebbe espresso nel 1895/'96 con parole che se vogliamo richiamano e in parte anticipano quelle del Croce indagatore dell'*Estetica*: «In generale l'arte espositiva, per una grande legge storica, prepara la via allo studio scientifico di questo mondo. Ma ciò che queste arti esprimono sul mondo storico-umano e sulla loro individuazione in esso, conserva il suo valore e la sua autonomia anche dopo lo studio scientifico di questo dominio. Nessuna testa scientifica potrà mai esaurire, e nessun progresso della scienza potrà mai eguagliare ciò che l'artista ha da dire sul contenuto della vita. L'arte è l'organo della comprensione della vita»²⁷⁰. Se Croce avesse conosciuto queste pagine, cosa della quale è lecito dubitare, non avrebbe potuto far altro che sottoscrivere queste considerazioni di Dilthey. Lo stesso non può dirsi però di quelle righe delle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) nelle quali Dilthey criticava Kant e la sua «rigorosa» distinzione tra intuizione e pensiero: «A nessuna delle sue scoperte Kant attribuì maggiore importanza che alla sua rigorosa distinzione tra la natura e i principi dell'intuire e quelli del pensare [...]. Ma in ciò che egli chiama intuizione agiscono continuamente processi di pensiero o atti ad essi equivalenti. Come per esempio il distinguere, l'equiparare, il collegare, il separare e la valutazione di gradualità»²⁷¹. Croce quasi certamente non conosceva queste pagine ma aveva avuto modo di leggere quelle dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* in cui erano presenti brevi considerazioni sulla funzione dell'arte in merito ai problemi del rapporto tra arte e storia. «Fu esclusivamente da tale bisogno di uno sguardo d'insieme *libero, intuente*, mosso interiormente dall'interesse per l'umano, che nacque la storiografia», aveva scritto Dilthey nel 1883 affermando al tempo stesso il ruolo della storiografia come «arte libera della presentazione»: «[La storiografia] è stata vista da noi come un'arte poiché in essa, come nella fantasia dello stesso artista, s'intuisce il generale nel particolare, non lo si separa ancora da quest'ultimo per astrazione (*«noch nicht durch Abstraktion von ihm gesondert»*) e non lo si presenta

²⁷⁰ W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, cit., p. 274 [tr. it. *Contributi allo studio dell'individualità*, cit., p. 476].

²⁷¹ Id., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, cit., p. 149 [tr. it. *Idee per una psicologia analitica e descrittiva*, cit., pp. 360, 445].

per sé, il che accade soltanto nella teoria. Il particolare viene saturato e configurato qui solo dall'idea nello spirito dello storiografo, e dove subentra una generalizzazione quest'ultima illumina i fatti solo in modo fulmineo e dispensa per un momento il pensiero astratto»²⁷².

Al di là di queste pur interessanti tesi – che lo accomunavano in modo considerevole a Simmel – a colpire maggiormente l'attenzione di Croce nel 1896 fu però una classificazione delle scienze presentata da Dilthey a margine della più generale distinzione tra «scienze dello spirito» e «scienze della natura». Croce la presentava così:

1° Le scienze *teoretiche* o di *concetti* sono dirette a classificare il mondo dell'esperienza, ossia a ridurre le cose ai loro concetti, o – ch'è lo stesso – a determinarne la natura o la genesi. Tali sono – scriveva Croce – la metafisica, le matematiche pure, la psicologia, la fisica [...].

2° Le scienze *storiche* o di *fatti* sono quelle che ritraggono l'evoluzione delle cose nel tempo. Così, tra le scienze naturali, la cosmogonia, la geologia, la paleontologia, tra quelle dello spirito, la storia, nel senso più largo e comprensivo.

3° Le scienze *pratiche* o di *valori* sono dirette a mettere in chiaro gl'ideali umani e, in generale, le regole da seguire per raggiungere fini determinati. Ad esse appartenerebbero, la logica (teoria della conoscenza, metodologia), l'etica, l'estetica [...]²⁷³.

Tralasciando l'ultimo gruppo, quello delle scienze pratiche, alle quali Croce non sembra dare particolare rilevanza, vanno isolate le altre «due grandi categorie di conoscenza»: le «scienze di *concetti*» e le «scienze *storiche*» o descrittive. Nel suo giudizio le differenze tra questi due gruppi di conoscenze era molto più profonda di quanto non sembrasse a prima vista. Da una parte vi sono le conoscenze che mirano a formulare *concetti*, dall'altro, quelle che mirano a rappresentare un *fatto*: «le prime oltrepassano le cose particolari, le seconde si immergono in esse [...]²⁷⁴. A rileggere queste righe vengono in mente alcune pagine della *Psicologia fisiologica* di Wundt o

²⁷² W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., p. 25, 38, 40 (ISS, cit., pp. 47, 73, 77).

²⁷³ B. Croce, *L'arte, la storia e la classificazione dello scibile*, cit., p. 122. Cfr. F. Tessitore, *Il confronto con Dilthey*, in Id., *La ricerca dello storicismo*, cit., p. 478; cfr. G. Cotroneo, *Croce e Dilthey*, cit., p. 169.

²⁷⁴ Ivi, p. 128.

quelle della *Rektorsrede* nella quale Windelband nel 1894 avevano formulato la sua famosa distinzione tra scienze «nomotetiche» e scienze «ideografiche». Croce vi era giunto pressoché autonomamente affinando gli strumenti messi in campo nel saggio *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. In questo caso egli sarebbe però andato anche oltre la semplice classificazione, individuando, quale condizione trascendentale delle scienze di concetti, un *interesse* «puro», quello *scientifico*, che si riferisce allo spirito «in quanto intelletto»; mentre, quale condizione delle altre, vale a dire «l'arte, la storia, e le altre produzioni simili», un interesse «psicologico» regolato dalla «condotta generale della vita». Persino la vaga e ancora germinale idea di dare alle stampe una futura *Estetica* riposerà proprio sul crinale di questa netta distinzione tra scienze di concetti e scienze descrittive giocata tutta tra lo psicologico e il trascendentale: «Quest'ultima categoria [quella delle scienze descrittive]» – scriverà Croce a riprova dell'idea che vi fosse per lui un'originaria adesione ad un'interpretazione psicologica dell'«*intuizione*» – è stata poco studiata nella sua «intima natura» a causa dell'«incompleto sviluppo dell'Estetica»²⁷⁵.

Colpiscono del saggio crociano sulla classificazione delle scienze anche diverse sfasature teoriche ravvisabili in un confronto anche sommario con la *Memoria* pontaniana del 1893. Che fosse o meno una concessione a Ernst Bernheim – il quale gli aveva contestato nella seconda edizione del suo *Lehrbuch der historischen Methode* del 1894 di esser partito da un concetto «troppo ristretto» di scienza – nei fatti la scelta di ricondurre l'arte e la storiografia sotto la categoria ancor più generale di «*scienza descrittiva*» eliminava d'un sol colpo il presupposto principale della «riduzione» della storia all'arte. Essa faceva emergere tra le due – come noterà anche Gentile nella recensione su «Studi storici» del 1897 – una relazione di semplice «coordinazione»²⁷⁶. Ebbene, se anche l'arte adesso risulta inglobata nella categoria più generale di «scienza descrittiva», la domanda che si impone è la seguente: in cosa sussisterebbe allora l'intima connessione tra storia e arte? Perché mai il carattere – diciamo pure – 'artistico' della storiografia sarebbe stato a più riprese sospettato, e non certo solo da Croce, laddove il rapporto con l'arte di altre scienze descrittive come la geografia o la cosmografia è rimasto affatto inavvertito? La ragione è ovvia. Scrive Croce nel 1896: «L'arte e la storia si esercitano entrambe, principalmente, in

²⁷⁵ B. Croce, *L'arte, la storia e la classificazione generale dello scibile*, in *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto di arte*, cit., pp. 128-132.

²⁷⁶ G. Gentile, *I primi scritti di B. Croce sul concetto della storia*, cit., pp. 128-129.

uno stesso campo di oggetti quali sono le passioni e le vicende degli uomini. [...] è naturale che, dati gli stessi oggetti, e posta l'identità dei procedimenti, dovessero uscirne spesso prodotti tanto simili, che non potevano non fermare l'attenzione [sic]»²⁷⁷. Perché – potremmo dire noi – arte e storia sono entrambe a tutti gli effetti scienze dello spirito. Ovviamente queste righe crociane non potevano non tener conto di quelle dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* nelle quali Dilthey aveva affermato che «la giustificazione più profonda della posizione autonoma delle scienze dello spirito accanto alle scienze della natura [...] si compie [...] nella misura in cui l'analisi del vissuto complessivo del mondo spirituale, nella sua incommensurabilità con ogni esperienza dei sensi sulla natura, viene condotta a termine»²⁷⁸.

Alcune delle tensioni al centro di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* andarono così a inserirsi a pieno nella cornice proposta da Dilthey nel 1883 e che aveva innescato il dibattito sulle «scienze dello spirito». Il saggio del 1896 racchiude però quello che fu, *de facto*, il massimo punto di contatto con l'idea di Dilthey secondo la quale la psicologia potesse in qualche modo fungere da perno nella distinzione tra «scienze storiche» e «scienze naturali». Anche qui le concessioni del giovane Croce al riguardo appaiono non troppo meditate e spesso sono non curanti rispetto alle loro implicazioni teoriche e infatti non saranno seguite da alcun approfondimento del problema psicologico. Anzi, tra Croce e Dilthey si sarebbe quasi subito un inesorabile allontanamento propiziato proprio dall'abbandono da parte di Croce di qualsiasi interesse nei confronti della psicologia. Già nel corso del prezioso scambio epistolare intrattenuto a partire dal 1899 con Giovanni Vailati sarebbe emerso il netto rifiuto da parte di Croce di immaginare che tra scienze umane e scienze della natura potessero darsi differenze di 'contenuto' (passioni e vicende degli uomini vs. oggetti naturali), invece di differenze metodologiche: rimarchevole sarà in quel caso l'insistenza di Vailati sul nesso psicologia-storia, proprio in polemica con la sistemazione che Croce avrebbe presentato nelle *Tesi di estetica* del 1900, prima opera in cui qualsiasi apertura psicologica (soprattutto riguardante l'origine dell'«intuizione») era stata ufficialmente respinta all'uscio dal novero della conoscenza filosofica: «Ella [...] – risponderà così

²⁷⁷ Cfr. B. Croce, *L'arte, la storia e la classificazione dello scibile*, cit., p. 131.

²⁷⁸ W. Dilthey, GS I, p. 9 [tr. it., p. 15].

Vailati a Croce – parla dei fatti implicantici l'attività creatrice dell'uomo come di un qualcosa che esca dal dominio della psicologia [...]. Io non arrivo a comprendere come si possa parlare di una psicologia [...] distinta e contrapposta alla scienza dell'attività e dei valori umani»²⁷⁹. Ma a render ancor più chiara la posizione di Croce al riguardo vi sarà la famosa polemica – consegnata tra il 1903 e il 1907 alle pagine de «La Critica» e «La Cultura filosofica» – con Francesco De Sarlo, che toccò tra gli altri anche il tema del rapporto tra scienze filosofiche e psicologia sperimentale. È nel 1900 che sarebbe giunta la prima vera condanna di Croce nei confronti di quella nuova scienza, «scienza naturalistica» in tutto e per tutto incapace di «dar lume» sul «fatto spirituale»²⁸⁰. A differenza di Croce, il quale avrebbe poi ribadito che l'indagine filosofica non si regge «sulle notizie che vanno tuttodi accumulando [...] le discipline extrafilosofiche», ma sui problemi che «lo spirito umano si è proposto e sulle soluzioni che ne ha dato», la psicologia sarà invece fermamente intesa da De Sarlo, ancora nel 1911, come la base «per la soluzione dei problemi riflettenti lo spirito e per l'intendimento di ciò che è caratteristico dei principali suoi prodotti»²⁸¹.

A dispetto della connessione maturata in pieno dibattito su *Natur- e Kulturwissenschaften* – e testimoniata a pieno dal saggio *L'arte, la storia e la classificazione dello scibile* (ma anche, come anche nel caso del confronto con Simmel, dall'approdo ad alcuni 'motivi itineranti' della tipici della *Lebensphilosophie* primonovecentesca) – anche Croce e Dilthey non potevano però imboccare vie più diverse. Per Dilthey le «scienze dello spirito» dovevano fondarsi sulle possibilità di comprensione dell'*Erlebnis* quale nucleo primigenio del «mondo storico», attraverso un metodo che valorizzasse l'eredità di Kant, Herbart e gli herbartiani, insieme al grande contributo dato negli anni '70 da Brentano e dalla sua *Psicologia dal punto di vista empirico*. In quello che invece diverrà il complesso delle «sistemazioni» della *Filosofia dello spirito*, e nell'*Estetica* in modo particolare,

²⁷⁹ Cfr. B. Croce-G. Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, cit., pp. 65, 68, 78.

²⁸⁰ B. Croce, *Due lettere al Prof. Pareto* (II), in *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 236n.

²⁸¹ B. Croce, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, in *Cultura e vita morale*, cit., p. 17. Cfr. F. De Sarlo, *Lo psicologismo nelle sue principali forme*, in «La Cultura filosofica», 2, 1911, p. 157. Anche con Adolfo Faggi non sarebbero mancate da questo punto di vista occasioni di attrito, soprattutto in seguito alla sua recensione apparsa nel 1901 sulla «Rivista Filosofica» alle *Tesi di estetica* crociane, delle quali veniva revocata in dubbio l'unione forzata del nesso «intuizione-espressione»: cenni su questo in P. Di Giovanni, *Kant ed Hegel in Italia alle origini del neoidealismo*, cit., pp. 107-108.

la costruzione del mondo umano avrà nel nesso «*intuizione-espressione*» il proprio irremovibile punto di partenza: tutto quello che v'è alle spalle, vale a dire il sostrato psicologico e l'immediatezza della «sensazione brutta» per Croce conterranno praticamente poco o nulla, poiché non possono avere diritto di cittadinanza nella 'Storia'. È l'*intuizione* estetica il primo vero atto spirituale del mondo storico, la cui comprensione deve e può prescindere da qualsiasi ausilio «psicologico» e/o «psicologico-naturalistico».. Non è un caso che questo rifiuto avrebbe trovato conforto diversi anni dopo in alcune critiche mosse da Carlo Antoni proprio all'indirizzo di Dilthey nel suo libro *Dallo storicismo alla sociologia*. Siamo nel 1940. Quando Croce prese per la prima volta in mano il libro di quel suo discepolo ed epigono non poté non condividere i duri giudizi contenuti al suo interno. Anzi – rincarandone la dose – Croce affermò che in fondo la «realtà elementare» degli *Erlebnisse* postulata da Dilthey altro non è che il semplice prodotto di un'«affrettata analisi del processo spirituale», mal orientata a spiegare «causalisticamente e psicologicamente gli atti dello spirito», atti che al contrario sono «liberi, originali e creativi»²⁸². Quanto agli altri pilastri della fondazione diltheyana delle «scienze dello spirito» le osservazioni non sarebbero state meno caustiche, per non dire piuttosto ingenerose da parte del Croce maturo. Una volta assodato che «la classificazione delle scienze non solo è dipendente da un sistema filosofico ma è questo sistema stesso» e dopo aver rigettato addirittura quella generalissima distinzione tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito» impostasi per la prima volta in Germania con Helmholtz e con la *Völkerpsychologie*, Croce avrebbe chiarito che parlare di «natura» non vuol dire parlare della realtà o men che meno di una «parte di realtà», bensì di un semplice «modo di fare»: « [...] La relazione tra spirito e natura – scriverà nella *Filosofia della pratica* – [...] nel modo in cui viene qui intesa è relazione non già tra due entità, ma soltanto tra due modi diversi di elaborare una realtà unica, la realtà spirituale; ossia non è veramente una relazione. I due modi di elaborazione non sono neppure due modi coordinati di conoscenza, il che

²⁸² Cfr. B. Croce, *Pagine sparse. Postille – Osservazioni su libri nuovi*, vol. III, cit., pp. 441-442. La stroncatura senza appello di Antoni, che non esitò a definire quella di Dilthey una storiografia «senza divenire» e la teoria delle «*Weltanschauungen*» nientemeno che una «nuova schiavitù dello spirito», restituì un'immagine gravemente compromessa di quell'autore fondamentale per il pensiero europeo del Novecento. Solo i primi lavori di Pietro Rossi su Dilthey, *La critica della ragione storica* e *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, contribuirono a riabilitarne la fortuna in Italia alla metà degli anni '50 del Novecento. Cfr. C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze 1973², p. 17 e P. Rossi, *Introduzione*, in *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1971², pp. XIII-XIV; quanto alla polemica tra i due si veda anche il *Post-scriptum* 1970 alla stessa edizione e *Congedo dallo storicismo* (2000), in Id., *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, cit., p. 146.

condurrebbe a una dualità di oggetti; ma il primo è elaborazione conoscitiva di scienza vera (filosofia), nella quale la realtà si dimostra attività e spiritualità, e l'altro è elaborazione astrattiva e di comodo pratico, senza vero carattere conoscitivo»²⁸³. A colpire però più di ogni altra cosa sarebbe stato il peso di un severo colpo sferrato proprio all'indirizzo dell'*Introduzione delle scienze dello spirito* all'indomani della Seconda guerra mondiale, nel 1945. Ricordando le letture filosofiche della propria giovinezza Croce si sarebbe lasciato andare in quell'occasione ad un fugace (e ingeneroso) commento sullo «scarso valore» delle teorie di Dilthey, che egli scriveva, ormai anziano, essergli apparso «sin da quando, giovane, lessi la *Einleitung in die Geisteswissenschaften*»²⁸⁴.

6. La storia è una scienza?

Come sappiamo a offrire il destro per la stesura della *Memoria* del '93 fu il lungo articolo firmato dallo storico positivista Pasquale Villari, uscito in più parti sulla «Nuova Antologia» nel 1891, dal titolo *La storia è una scienza?*. In un'intervista rilasciata sulla rivista «Il Marzocco» l'11 ottobre del 1908 lo stesso Croce avrebbe rivelato questo, insieme ad altri interessanti retroscena riguardanti la tormentata composizione di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. Sebbene il racconto offerto agli intervistatori Serra e Ambrosini presenti passaggi piuttosto enfatici e a tratti quasi romanzeschi, esso offre tuttavia alcuni dettagli sui quali può essere interessante svolgere alcune considerazioni. Così raccontò Croce: «[...] mi giunse l'eco di una grossa questione, vivacemente dibattuta. Era mossa dal Villari: se la storia fosse arte o scienza. Io allora non potevo credere se non che la storia fosse scienza, e preparai una memoria per dimostrare che la storia è scienza. Lo scritto era

²⁸³ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 66. Cfr. Id., *Conversazioni critiche*, vol. I, cit., pp. 115-119. In quest'ultimo scritto di Croce, una recensione a *La classificazione delle scienze e le discipline sociali* di Ravà, apparsa su «La Critica» nel 1904, si legge ancora: «La filosofia classifica se stessa e tutto il sapere [...]. Filosofia è indagine della realtà ultima, e, cioè, dell'attività spirituale; e giacchè lo spirito fa l'Arte, la Storia, la Psicologia, la Fisica [...], la filosofia intende, e colloca quindi al loro posto, ciascuna di queste scienze e discipline».

²⁸⁴ B. Croce, *Il nuovo concetto della storia in un convegno di professori*, in *Nuove pagine sparse*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 187.

già composto per la stampa, e io continuamente ci ripensavo sopra. Di giorno in giorno me ne sentivo meno soddisfatto, finché all'improvviso mi scoppiò nella mente la soluzione nuova del problema, in un lampo di luce. Non avevo capito niente! La storia non può essere scienza, ma dev'essere arte; perché la scienza è dell'astratto, e la storia è, come l'arte, del concreto: individualista [...]. Corsi in tipografia. Scomponete! Era tutto il mio passato che scomponevo»²⁸⁵. Questa lunga testimonianza della maturità crociana offre diversi spunti e, prima di tutto, stimola a interrogarci su quale possa essere questo «passato» ingombrante del quale Croce parla, appena trentenne, a proposito della genesi della *Memoria* del '93. Se non proprio su un trascorso da simpatizzante del positivismo, infatti, le righe del 1908 gettano luce su un aspetto c'è da dire piuttosto in ombra e spigoloso della sua culturale giovanile, che il trascorrere del tempo e le successive battaglie politico-culturali intraprese con la fondazione della rivista «La Critica» e la rinascita idealistica avrebbero contribuito ad offuscare se non addirittura a rimuovere, prima di tutto, nella stessa auto-percezione crociana. Da cultore in erba degli studi storici locali, il giovane Croce non potè di fatti non aver mai familiarizzato sul finire degli anni '80 con la metodologia degli storici positivisti italiani. Non è da sottovalutare a riguardo il fatto che egli fosse all'epoca assiduo lettore (oltre che suo redattore a partire dal 1888) del «Fanfulla della domenica», importante rivista fondata a Firenze nel 1870, nelle cui pagine non era raro imbattersi in articoli di Arturo Graf in difesa del positivismo e delle idee di Zola sui rapporti tra arte e scienza, oppure in discussioni sulle teorie di Darwin, o ancora in pezzi di Giacomo Trezza, il quale proprio su quella rivista nel 1881 accolse con grande benevolenza il secondo volume del *Machiavelli* di Pasquale Villari, uno dei testi-cardine della storiografia positivista in Italia dell'ultimo quarto del secolo. Non stupisce dunque che interrogandosi anche solo di sfuggita o superficialmente sul problema dello statuto della conoscenza storica Croce fosse rimasto convinto, prima di tuffarsi nella stesura di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, del fatto che il rigore e le conquiste della storiografia nel XIX secolo avessero potuto conferire alle scienze storiche i caratteri di una vera e propria scienza. Non costa fatica credere questo, nonostante quello che seguirà nelle intenzioni, nei racconti e nei resoconti del Croce filosoficamente più maturo avrà sempre segno praticamente opposto.

²⁸⁵ B. Croce, *Discorrendo di sé stesso e del mondo letterario*, in *Pagine sparse*, vol. I, cit., p. 275. Cfr. C. Boulay, *Benedetto Croce jusqu'en 1911*, cit., p. 93.

«Forse anche peggio che ricostruire i filosofi antichi sulla base di Aristotele». Così Maurizio Torrini descriveva – in un contributo del 1994 su *Croce e il positivismo*²⁸⁶ – la difficile impresa di ricostruire, partendo esclusivamente dalle pagine autobiografiche crociane risalenti al primo quindicennio del secolo XX, il «volto» del positivismo italiano. Lo studioso francese Charles Boulay aveva lamentato invece dal proprio canto, al principio della sua ponderosa monografia *Benedetto Croce jusqu'en 1911* (siamo nel 1981), come le vicende del positivismo italiano fossero ancora molto poco studiate e non ancora scrostate dai giudizi severi che ne diedero i vari protagonisti della sua «crisi», nonché quelli delle varie «rinascite» che ne seguirono. Eppure, già in quel suo lavoro, che individuava la genesi dell'itinerario filosofico crociano in uno schematico – ma forse troppo generico – incrocio tra idealismo e positivismo (entrambi in piena «crisi») emergeva un dato difficilmente contestabile: cioè che parlare di una «dittatura del positivismo» a partire dagli anni '80 dell'Ottocento è del tutto improprio, almeno nella misura in cui sarebbe riduttivo, in tal caso, non specificare di «quale»²⁸⁷ positivismo si sta discutendo. Su questo già tanti storici e interpreti come Garin e Ferrari, Savorelli e Santucci si sono ampiamente espressi, sottolineando la difficoltà del problema e affermando nella sostanza quello che in tempi non sospetti, già nel 1901, Francesco De Sarlo scriveva in proposito ne *Le note sul positivismo contemporaneo in Italia* – contenuto nei suoi *Studii sulla filosofia contemporanea* – delle «svariatissime forme» assunte dal positivismo in Italia a cavallo tra i due secoli. Non è certo difficile credere alla testimonianza di De Sarlo, almeno a giudicare dalla distanza e dalle differenze che, anche solo sul nostro terreno nazionale, si imposero nei vari ambienti che alimentarono ricerche nel solco di questa tenace tradizione filosofica, tra un Ardigò e un de Dominicis, ad esempio, o tra la metafisica 'scientifica' di Angiulli e il positivismo metodologico di Pasquale Villari. È evidente, soprattutto alla luce di simili premesse, che parlare del positivismo italiano come di un monolite e tanto più parlarne in termini di dittatura può non essere il modo migliore per inquadrarne la grande varietà di forme e declinazioni da esso assunte nell'ultimo quarto dell'Ottocento. Benedetto Croce – in questo molto vicino a Gentile – covò da sempre

²⁸⁶ M. Torrini, *Croce e il positivismo. Appunti e spunti*, in AA.VV., *Croce e la cultura meridionale*, Atti del Convegno di Studi Sulmona-Pescasseroli-Raiano 24-25-26 maggio 1991, Istituto nazionale di studi crociani, 1994, p. 100.

²⁸⁷ C. Boulay, *Benedetto Croce jusqu'en 1911*, cit., p. 58. Cfr. M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, cit., pp. 33-61 e G. Oldrini, *Sulla giovinezza di Croce e Gentile*, in Id., *L'Ottocento filosofico napoletano nella letteratura dell'ultimo decennio*, Bibliopolis, Napoli 1986, p. 241.

una radicata avversione nei confronti di quel comune nemico, capace, nelle sue espressioni più radicali e ‘metafisiche’, di degradare in ultima istanza la sfera spirituale allo stato di oggetto quantificabile. Non serve certo dilungarsi sul tenore dei giudizi via via sempre più aspri e distruttivi espressi da Croce all’indirizzo dei positivisti, e soprattutto sulle pagine della rivista «La Critica», dove a un certo punto la questione assunse i contorni di una precisa battaglia politico-culturale, con la rinascita dell’idealismo che avrebbe dovuto assurgere a totale superamento e negazione dell’esperienza del positivismo italiano ed europeo del vecchio secolo XIX: come quando, ad esempio, in un battagliero articolo apparso proprio su «La Critica» nel 1905 Croce tenne a sottolineare espressamente di non essere «mai stato positivista», insistendo sull’«orrore» giovanile anche «violento» e l’«invincibile ripugnanza» nei confronti dei «positivisti e dei loro libri»²⁸⁸. Giudizi pesanti, forse un po’ esagerati, che richiedono quantomeno un chiarimento.

Abbiamo ampiamente visto come il problema della «classificazione delle scienze», che aveva agitato alcuni grandi protagonisti del positivismo e della nascente filosofia scientifica europea, divenne per del tempo un ‘rovello’ anche per il giovane Croce che negli anni ‘90 si ritrovò alle prese con i problemi dell’epistemologia delle scienze storiche e alcuni tentativi contemporanei di riforma dell’*a priori* kantiano. A questo quadro che si è tentato di tratteggiare nelle sue linee essenziali, andrebbe però aggiunto il significato di altre significative movenze che non possono in questa sede essere sottovalutate. Ci si riferisce al problema (non da poco) posto da alcune innegabili convergenze tra il giovane Croce e il ‘nume tutelare’ del positivismo ottocentesco italiano, vale a dire proprio Pasquale Villari. Al netto delle polemiche e di quelle che furono evidenti e insanabili fratture, non è infatti un mistero che il duro scontro scoppiato tra i due attorno al 1892-1893 sia in qualche modo da dissotterrare e rianalizzare, quando – come diceva Garin forse esagerando un po’ il proprio giudizio – nientemeno che «tutto da rivedere»²⁸⁹.

Basandosi sull’ormai nota periodizzazione proposta da Aristide Gabelli nel lontano 1891, nel suo saggio *Il positivismo naturalistico in filosofia* apparso sulla «Nuova Antologia», Garin ha ricordato come sia sempre necessario distinguere nel

²⁸⁸ B. Croce, *A proposito del positivismo italiano. Ricordi personali*, in *Cultura e vita morale*, ENC, cit., pp. 41-46.

²⁸⁹ Cfr. E. Garin, *Il positivismo italiano alla fine del secolo XIX. Fra metodo e concezione del mondo*, in *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l’Unità*, De Donato, Bari 1983, p. 88. Vedi anche B. Croce-P. Villari, *Controversie sulla storia*, a cura di R. Viti Cavaliere, Unicopoli, Milano 1993, pp. 7-59.

quadro della parabola discendente del positivismo italiano – e senza dimenticare inevitabili analogie con altre vicende della filosofia europea tra i due secoli –, da un lato i connotati di un «primo» positivismo ‘critico e metodologico’, imperniato sulle «scienze morali» e impegnato nella fondazione di un metodo delle scienze della cultura e della società; dall’altro, la fisionomia di un «secondo» positivismo, che facendo delle scienze della vita un punto di riferimento privilegiato per la ricerca sfociò a partire dagli anni ‘80 dell’Ottocento in un rinnovato dogmatismo su base naturalistica, irrigiditosi poi in metafisica e «fede». Quest’ultimo vedrà la sua più compiuta e chiara espressione nell’opera di Ardigò e nella prosecuzione che essa ebbe negli ardigoiani e nel circolo della «Rivista di filosofia scientifica», fondata nel 1881 a Milano da Enrico Morselli e alla quale collaborarono tra gli altri Giuseppe Tarozzi, Eugenio Tanzi e Giovanni Canestrini. Quel primo positivismo, invece, ebbe il proprio fulcro nell’opera storiografica e metodologica di Villari, sostenuta da pensatori come Vico, J. S. Mill e Kant: Villari era stato del resto allievo di De Sanctis e aveva respirato a fondo quell’atmosfera di apertura e rinnovamento apportata a Napoli dalle vicende germinali dell’hegelismo ‘critico’. Era il 1866 quando egli stese quello che è da molti considerato il primo manifesto del positivismo in Italia. Allora Villari era lo storico di punta dell’Istituto superiore di Firenze. *La filosofia positiva e il metodo storico* è il titolo con cui la sua lezione tenuta in apertura al corso su *La storia d’Italia* dell’anno accademico 1865-1866 apparve per la prima volta sulla rivista milanese il «Politecnico» di Carlo Cattaneo. Non appena venne pubblicato fu lo stesso Ardigò a farsene «paladino»²⁹⁰. Ebbene, persino per quanti lo rileggessero a distanza di così tanti anni, non ci sarebbero troppi dubbi: Villari darebbe ancora oggi immediatamente prova della propria marcata sensibilità ‘anti-metafisica’, di un’attenzione costante nei confronti dei fatti concreti del mondo umano e alla ferma denuncia di molte «esagerazioni» e «stranezze» del positivismo di Comte, corretto per fortuna dal «grande acume» di Mill. La riforma che in quel suo articolato discorso la «filosofia positiva» doveva promuovere negli studi storici passava infatti per un netto rifiuto della metafisica, «impotente a raggiungere scientificamente il suo scopo», e di quel positivismo che, in modi diversi, – scriveva Villari – tende ad ergersi a «sistema». La «via del metodo» restava l’unica via da seguire per i positivisti. Prima di tutto, per difendere l’autonomia della scienza storica rispetto ad un suo meccanico e inconsulto schiacciamento sul fronte delle scienze della natura: «Il

²⁹⁰ R. Ardigò, P. Villari, *Carteggio* (1868-1916), a cura di W. Büttemeyer, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 25.

metodo dipende assolutamente dalla natura della scienza, e il credere di poter applicare i numeri e le formole alle passioni del cuore umano, o alle idee, alle ispirazioni del nostro intelletto, mostrerebbe un'assoluta ignoranza della natura umana e della natura del pensiero»²⁹¹. In questo senso il «metodo storico», applicato nel vasto ambito delle scienze morali, deve al pari di quello sperimentale e scientifico contribuire ad uno studio dell'uomo considerato «non come un'astrazione», ma come «ci si presenta veramente, colle sue facoltà, le sue passioni, i suoi mutamenti»²⁹². Non un uomo «composto solo di pure categorie», interrogato «fuori dello spazio e del tempo», ma un uomo «vivente e reale». Villari non solo strizzava l'occhio a Droysen, ma aveva anche già ben chiare le solide premesse 'storiciste' che avrebbero sorretto la fondazione delle «scienze dello spirito» promossa da Dilthey nel 1883. Un'analogia, quest'ultima, tutt'altro che bizzarra, confortata invero dalla ricorrenza dei richiami di Villari agli stretti rapporti tra «scienze morali» e «psicologia», nonché al preciso compito della filosofia, chiamata a riconoscere attraverso il metodo storico un «carattere scientifico» alle scienze morali nella stessa misura in cui il metodo sperimentale aveva permesso di farlo per le «scienze della natura»: il tutto, propiziato anche dai suoi richiami a Vico e a Kant («e però anche oggi – noterà Villari nel 1891 – una critica del suo Criticismo sarebbe il mezzo più sicuro, e forse più necessario, per andare innanzi»²⁹³).

Non si può prescindere da questo sfondo culturale quando ci si appresti a rileggere *La storia è una scienza?*, il saggio che fu suo malgrado al centro dell'annosa 'contesa' con il giovane Croce. Apparso in più parti sulla «Nuova Antologia» tra il febbraio e il luglio 1891 e certo – questo va riconosciuto a Croce – non memorabile quanto all'attitudine filosofica espressa del suo autore, quel saggio conteneva tuttavia tanti importanti motivi della grande crisi che investì gradualmente in quegli anni il positivismo europeo. Anche in quel caso serpeggiava la rivendicazione di una vocazione anti-sistematica e “aperta” per gli studi storici, rivendicazione che voleva tenersi a distanza dalle secche metodologiche del positivismo strettamente scientifico-naturalistico. Ricordando il proprio 'manifesto' del 1866 Villari ribadiva

²⁹¹ P. Villari, *La filosofia positiva e il metodo storico*, in «Politecnico», serie IV, vol. I, 1866; ora in *Teoria e filosofia della storia*, a cura di M. Martirano, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 117.

²⁹² *Ivi*, p. 135.

²⁹³ P. Villari, *La storia è una scienza?*, a cura di V. Martirano, Rubettino, Catanzaro 1999, p. 100. Detto altrimenti, Villari non aveva per nulla «accontentato» i seguaci di Comte, come riconobbe egli stesso nella recensione alla buckleiana *History of Civilization in England* pubblicata dalla «Nuova Antologia» nel 1883.

infatti nel 1891: «[Il positivismo] più che un nuovo sistema filosofico era l'esposizione del nuovo metodo col quale le scienze morali avevano finalmente anch'esse fatto cammino, erano state rinnovate, cosa che nessuno poteva ormai mettere in dubbio. Esse continuarono per la stessa via, e sempre con migliori risultati»²⁹⁴. Dopo aver riconosciuto il valore del metodo sperimentale e l'«indipendenza» acquisita attraverso di esso dalle scienze naturali, la filosofia deve riconoscere del pari il valore del 'metodo storico' e i progressi che «esso solo ha fatti fare alle scienze morali», conferendo una forma e «carattere scientifico» a discipline che non lo avevano mai avuto. Partendo da queste considerazioni, nella prima parte del saggio del 1891 Villari aveva tratteggiato un'ampia ricognizione sui «vari tentativi fatti per spiegare tutto il problema della vita intellettuale e morale colla storia», con l'attenzione rivolta a uno delle principali questioni che agitavano il dibattito tra gli storici in Germania: «Da tutti questi opposti ragionamenti risulta il più delle volte, che coloro i quali vogliono far della storia un'arte, si trovano necessariamente condotti a dimostrare in che cosa essa differisca dall'arte, e che coloro, invece, i quali vorrebbero farne una vera scienza, debbono pur riconoscere che essa ha continuo bisogno d'essere aiutata dalla immaginazione, giacché la scoperta dello spirito vero dei fatti è assai spesso più una divinazione, quasi una storica creazione, che una dimostrazione rigorosa. È quello che in fondo, più di una volta, disse assai chiaramente l'illustre prof. Ranke. [...] L'autorità di tanto uomo avrebbe, almeno in Germania, dovuto far cessare la disputa: ma così non fu...»²⁹⁵. Fin qui non compariva nessuna netta presa di posizione da parte di Villari, che anzi si lasciava andare – e questo Croce non poté non notarlo – a considerazioni sull'importanza di quell'insondabile residuo del mondo umano capace di avvicinare la storiografia più al sentimento e all'arte che non al freddo e impersonale ragionamento della scienza: «Non v'è dubbio alcuno, qui sta la grande difficoltà del problema. C'è in esso un elemento, che sfugge del pari al rigore del metodo storico e del metodo sperimentale, e questo impedisce che le scienze sociali e morali arrivino alla certezza e precisione cui le scienze matematiche e naturali arrivarono. Ma il problema non si risolverà mai, io credo, se all'opera della ragione e della scienza, non s'aggiunge anche quella della coscienza, rivelatrice anch'essa del vero. Come i fenomeni dell'arte restano inconcepibili, inesplicabili con la sola scienza [...] così

²⁹⁴ *Ivi*, p. 80.

²⁹⁵ *Ivi*, pp. 38-39.

incomprensibili restano i fenomeni morali e sociali, senza il sentimento del bene e del dovere, che nasce, cresce, opera in noi, per sua intrinseca virtù, non in forza del solo ragionamento»²⁹⁶. A queste righe – nelle quali peraltro emergeva chiaramente il vecchio insegnamento del De Sanctis di *La scienza e la vita* – andrebbero aggiunte quelle in cui Villari non lesinava omaggi a Vico, Humboldt e soprattutto alla «nuova via» aperta nella filosofia moderna da Kant, affermando peraltro, in piena linea con i protagonisti del contemporaneo dibattito neokantiano sulle «scienze dello spirito», che le scienze naturali devono «rinunziare alla vana pretesa di applicare il loro metodo ai fatti dello spirito»²⁹⁷.

Una lunga e «inconcludente» rassegna condotta «per lo più da un punto di vista empirico»: a tutta prima Croce lo bollò così il saggio villariano, definendolo più tardi una «filastrocca senza né capo né coda», in cui né il problema è messo bene in chiaro, né la «conclusione determinata». Insomma si stava parlando del prodotto difettoso e incompiuto di una mente poco filosofica²⁹⁸. C'è da dire che gli aspri (e alquanto ingenerosi) giudizi all'indirizzo di Villari non si sarebbero però fermati a quella ristretta circostanza, ma sarebbero proseguiti numerosi a cavallo tra Otto e Novecento – anche per parte di Gentile – aggravandosi via via con varie accuse di 'scientismo': questo, in particolare, nel corso di una piccata recensione dedicata a Gaetano Salvemini, quando Croce ricorderà a distanza di moltissimi anni il proprio esordio filosofico: «Quella memoria del 1893, che fu il mio primo passo in filosofia, era rivolta a confutare la credenza positivista, dominante in quel tempo, che la storia fosse o dovesse essere alla guisa delle scienze fisiche e naturali: su di che aveva scritto una lungagnata inconcludente Pasquale Villari»²⁹⁹. Come abbiamo visto, Villari non aveva mai sostenuto una simile tesi: anche in questo caso, com'è evidente, il peso di alcuni giudizi del Croce maturo risultano non poco fuorvianti. A voler interpretarne in qualche modo il senso, certo è che un elemento caratterizzante di quell'avversione a tratti molto dura (e che non per niente indispettì profondamente lo stesso Villari) fu un chiaro movente iconoclasta nei confronti di quella che al tempo era considerata una vera e propria celebrità del mondo accademico e universitario italiano. Anche Villari (come tanti altri protagonisti e 'professori' del

²⁹⁶ *Ivi*, p. 97.

²⁹⁷ *Ivi*, pp. 100, 111.

²⁹⁸ B. Croce, *Sul concetto della storia*, «Rassegna pugliese di scienze, lettere ed arti», XI, (1894), pp. 294-295.

²⁹⁹ B. Croce, *Terze pagine sparse*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1955, pp. 101-104.

tempo) non era sfuggito alle morse della caustica polemica crociana, che si mosse sempre insidiosa alla larga da filosofi e filosofie ‘accademiche’, da cordate, vincoli universitari o tradizioni da perpetuare. Proprio per questo sulla «Rassegna pugliese», nei primi anni ‘90, Croce non si sarebbe stancato di ripetere a proposito di Villari che era giusto guardare «il lavoro in se stesso» e lasciar stare «la reputazione del suo autore». Ma se fin qui siamo rimasti sul terreno legittimo della critica filosofica, quanto accadde dopo avrebbe oltrepassato e non di poco quei confini. Non può certo lasciare indifferenti infatti l’ardore quasi ‘cannibalesco’ con cui in una lettera del 1908 Croce avrebbe annunciato al suo collaboratore Gentile una pubblicazione su «La Critica» dedicata proprio a Villari: «Questi filosofi letterati o letterati filosofi dovremo spartirceli da buoni amici: sono per me una preda deliziosa, e mi fanno scrivere belli articoli con poca fatica». Neanche a quel punto si sarebbero fermate le condanne storiografiche senza appello pronunciate dal protagonista della «rinascita idealistica» nei confronti del rappresentante di un ormai ‘vecchio’ e sepolto mondo di cultura, che da semplice «allievo» di De Sanctis ne *La critica letteraria*, diventerà per il Croce de *La storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* quasi un rinnegato³⁰⁰.

³⁰⁰ Cfr. su questo M. Moretti, *Croce e Villari. Alcuni appunti*, in *Storia e finzione. A cento anni da “La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte” di B. Croce*, cit., pp. 343-348. Qui è citata anche la lettera a D’Ovidio del 1894 in cui Villari teneva a sottolineare, un po’ sorpreso, le «ottime relazioni» intercorse sino a quel momento con Croce. Da tenere in considerazione, sempre di M. Moretti, *Preliminari ad uno studio su Pasquale Villari*, «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. I-IV, gennaio-dicembre 1980, pp. 190-232.

Capitolo III

Dalla «revisione» del marxismo alla *Logica* (1896-1909)

1. I saggi su Marx e il socialismo neokantiano

Nel *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, il saggio del 1938 redatto in vista della riedizione crociana dell'*opera prima* del marxismo italiano, i *Saggi sulla concezione materialista della storia* di Labriola, sono com'è noto rievocate le circostanze che accompagnarono Croce nella propria personale 'traversata' nel marxismo di fine Ottocento. In quell'occasione un Croce ormai maturo raccontò di come nel 1895 «infiammato» dalla lettura del manoscritto di *In memoria del manifesto dei comunisti*, il primo di quei famosi *Saggi* labriolani, egli si fosse convinto immediatamente di volerne curare la pubblicazione: «Quando lo ebbi ricevuto – scrisse – lo lessi e lo rilessi, la mente mi si riempì di concetti per me nuovi, e, nel rispondere al Labriola, gli proposi di farmi editore di quel saggio»³⁰¹. Oltre a procurargli l'inizio di un nuovo «processo mentale», quella illuminante lettura stimolò al contempo una personale ricerca su Marx (e sugli economisti marginalisti) che sarebbe proseguita intensamente «per oltre due anni» e che trovò compimento nel volume del 1900 *Materialismo storico ed economia marxistica*. A ben guardare però, a dispetto di quanto sostenuto da Croce nella propria ricostruzione, fornita – questo non va dimenticato – sotto il regime fascista, il suo avvicinamento a Marx e ai temi del socialismo dovette avere radici un filo più remote rispetto al 1895: si pensi ad alcune interessanti lettere indirizzate a Giustino Fortunato, una figura con la quale era cominciata un'assidua frequentazione a partire dal 1888 e che ebbe un ruolo cruciale nell'instillare in lui certe convinzioni politiche, così come alle circostanze che videro Croce far visita nel 1892, con tanto di raccomandazione della duchessa di Cajanello, alla figlia di Marx a Londra. Al netto del contegnoso compiacimento con cui egli incassò il titolo di «compagno di fede» riservatogli dal *leader* del socialismo italiano Filippo Turati sulla rivista «Critica

³⁰¹ B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, ENC, cit., p. 266.

sociale» a seguito di una sua cospicua elargizione voluta in favore del quotidiano l'«Avanti», è bene però subito chiarire come quella nei confronti delle vicende legate alla causa operaia e sindacale fu sempre, come lui stesso tenne a specificare nel 1938, di carattere tutta 'intellettuale'. Così in quell'occasione Croce descrisse con grande lucidità il taglio complessivo assunto dalla sua personalissima (e tutto sommato breve) 'parentesi' di studi nel marxismo: «Al Labriola la teoria marxistica del sopravvalore e il materialismo storico importavano soprattutto ai fini pratici del socialismo; a me importavano soprattutto al fine di quel che se ne potesse o no trarre per concepire in modo più vivo e pieno la filosofia e intendere meglio la storia. Né a lui la scienza era indifferente, né a me, in verità, l'azione politica; ma l'accento che ponevamo sull'attività nostra era diverso e quasi opposto. La natura ci aveva addetti a un diverso lavoro»³⁰². Se parlare di un 'Croce marxista' può apparire una sorta di azzardo storiografico, sia per le conclusioni cui giunsero sia per la forma assunta dalle sue ricerche economico-filosofiche su Marx, non si può certo negare che il primo Croce si fosse consapevolmente posto nel solco di discussioni molto in voga nel dibattito sulla «crisi del marxismo» che infiammò in Europa l'età della Seconda internazionale dopo la pubblicazione dei saggi di Bernstein poi raccolti nel volume *Presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* del 1900. L'influenza delle sue prime scorribande ed esperienze filosofiche di segno neokantiano pesò non poco sulla sua opera di revisione del marxismo portata avanti sul finire dell'Ottocento, e rappresentò al contempo uno dei principali motivi della convergenza tra alcune tesi sostenute nei saggi di *Materialismo storico ed economia marxistica* e tanti motivi che animarono nel frattempo la cosiddetta *Bernstein-Debate* di fine secolo³⁰³. Non è un mistero d'altronde che lo scontro interno alla socialdemocrazia tedesca tra ortodossi e revisionisti fosse stato a fondo segnato dalle nuove sfide imposte dal «ritorno a Kant» della filosofia europea di metà e fine Ottocento.

³⁰² Ivi, p. 286. Cfr. B. Croce, G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., pp. 20-28. Su questi aspetti indugia anche la trattazione di E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, cit., pp. 95-198. Quanto all'altra curiosa circostanza che vide Croce far da cicerone a Liebknecht in occasione della sua visita a Napoli cfr. M. Torrini, F. Del Franco, *Turati e Croce. Un fascetto di lettere inedite offerto a Mario Agrimi per i suoi settant'anni*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 46, 83-93.

³⁰³ A conferma del taglio assunto dal giovane Croce nell'avvicinarsi alla costellazione di problemi sollevatisi in seno al marxismo della Seconda Internazionale v'è anche la recensione al volume *Materialismo storico ed economia marxistica* uscita in Russia sulla rivista «Zarja» dalla penna di Plechanov: secondo Plechanov il kantismo aveva lasciato una «profonda e indelebile impronta» su «tutta» la concezione del mondo crociana. Vi fa riferimento G. Mastroianni, *I principi del Croce*, in *Antonio Labriola e la filosofia in Italia*, La Tipo Meccanica, Catanzaro 1968, p. 72.

Il 1895 fu un anno cruciale non soltanto per le sorti del marxismo italiano. Nel 1894 era uscito postumo il terzo libro del *Capitale* di Marx, e proprio un anno dopo, avrebbe visto la luce (sempre a cura di Engels) la famosa introduzione alla ristampa de *Le lotte di classe in Francia*: questo scritto fu da tanti considerato una sorta di testamento politico, dal momento che il vecchio amico e collaboratore di Marx fece ammenda in quel caso delle errate e sin troppo ottimistiche previsioni formulate a ridosso dei moti del 1848, rimodulando a distanza di più di quarant'anni il giudizio sullo stato di salute complessivo dello sviluppo capitalistico alle soglie del Novecento. La cosiddetta «crisi del marxismo» bussò così ufficialmente alle porte d'Europa: diagnosticata per la prima volta dal cecoslovacco Masaryk e preannunciata dal discorso di Vollmar *Sui prossimi compiti della socialdemocrazia* tenuto a Monaco nel 1891, furono proprio i saggi di Bernstein sui *Problemi del socialismo* apparsi a partire dal 1896 sulla «Neue Zeit» a dettare tempi della dura polemica tra ortodossi e revisionisti che vide, da un lato, schierati in polemica con Bernstein, figure del calibro di Lafargue, Plechanov e i principali esponenti della «Neue Linke», Rosa Luxemburg e Pannekoek; sul fronte opposto, invece, si sarebbero presi la scena l'economista Conrad Schmidt, l'antropologo Woltmann, Otto Bauer e Max Adler, ma anche Vorländer e la Scuola di Marburgo di Cohen e Natorp. Ad accomunare quest'ultima schiera di intellettuali, tutti più o meno vicini ai circoli dei «Sozialistische Monatshefte» e alla rivista «Devenir Social» di Sorel, v'era la convinzione che il socialismo, oltre ad avere alle proprie spalle come premessa un solido postulato etico, affondasse le proprie radici scientifiche proprio nella rivoluzione copernicana inaugurata dalla filosofia di Kant. Queste parole di Woltmann del 1900 sono eloquenti a riguardo: «Un esame approfondito dell'essenza e della storia del marxismo mi ha convinto che nelle questioni del metodo scientifico Marx e Kant siano assai più vicini tra loro di quanto non siano Marx ed Hegel [...] La critica di Marx alla filosofia hegeliana implica in sostanza un ritorno all'insegnamento di Kant, anche se Marx non era consapevole di questa connessione di principio»³⁰⁴. Al netto della fitta rete di corrispondenze europee che lo videro spesso confrontarsi oltre che con Engels anche con gli stessi Bernstein e Sorel,

³⁰⁴ L. Woltmann, *Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung*, Michel, Düsseldorf 1900, pp. 296-297. Su questi aspetti del revisionismo marxista di fine secolo cfr. H. J. Sandkühler, *Kant, il socialismo neokantiano e il revisionismo*, in *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al 'socialismo neokantiano' 1896-1911*, trad. it. di E. Agazzi, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 15-42. Sugli intrecci tra 'ritorno a Kant' e marxismo ha avuto il merito di indugiare anche P. Vranicki, *Storia del marxismo. Marx ed Engels. La I e la II internazionale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 288-291.

Labriola con quella «crisi del marxismo» e con i problemi sollevati dal socialismo neokantiano non voleva proprio avere nulla a che fare («Hai ragione – avrebbe scritto una volta in una lettera a Bernstein – i miei saggi sono *critici*, e *specialmente* il terzo», ma «non voglio passare per un *suo* [della crisi] rappresentante»)³⁰⁵. Dal proprio canto invece Croce, che proprio grazie a Labriola era entrato in contatto con molti di quei protagonisti della scena filosofica europea, vi intravide ampi spazi di riflessione, arrivando anzi nel giro di pochi anni a poter esser definito da Sorel un intellettuale tra i «più competenti in materia», se non vero e proprio «*leader*» – per dirla con Gramsci – del revisionismo marxista di fine Ottocento³⁰⁶. Quanto all’effettivo e innegabile peso assunto dalle sue riflessioni nel *milieu* revisionista, e al conseguente sempre più profondo distacco da Labriola, lo stesso Croce ricorderà: «Sostenni quelle sfuriate del Labriola con animo equo e continuai a offrirgli i miei servigi di editore tanto che (nel marzo '98) mi scrisse che avrebbe considerato se gli convenisse “mettere insieme un nuovo volume, dei pensieri, delle idee e cose simili. [...] Ma in quell’anno era sopravvenuta a turbarlo e inacerbirlo la cosiddetta “crisi del marxismo”, nella quale coloro che la affermavano e sviluppavano, e segnatamente Sorel in Francia e Bernstein in Germania, si rifacevano alla mia disamina dei concetti storici ed economici di Marx e ne accettavano le conclusioni»³⁰⁷.

L’esordio del giovane Croce tra i dibattiti e le polemiche della «crisi del marxismo» coincise con la pubblicazione del saggio *Sulla storiografia socialista. Il comunismo di Tommaso Campanella*. Si trattava di un breve contributo – concepito in polemica con quello di Lafargue apparso nella *Geschichte des Sozialismus* di Bernstein e Kautsky – nel quale veniva contestata l’idea che la storia del socialismo potesse contare su figure del passato e su fantomatici precursori (da Fra Dolcino e Campanella, a Moro e Thomas Münzer) che con il comunismo avevano poco e niente in comune: il movimento operaio faceva indebitamente onore a quanti «nel corso dei secoli si siano trovati a disegnare un castello un aria comunistico, o con quante plebi

³⁰⁵ A. Labriola, *Carteggio IV*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 663.

³⁰⁶ G. Sorel, *L’avvenire socialista dei sindacati* [1898], in Id., *Scritti politici e filosofici*, Einaudi, Torino 1975, p. 187. Sullo stretto rapporto tra Croce e Sorel si veda S. Onufrio, *Introduzione* a G. Sorel, *Lettere a Benedetto Croce*, De Donato, Bari 1980, pp. 7-30.

³⁰⁷ B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, cit., p. 295.

ribelli si sono mosse contro coloro che le opprimevano»³⁰⁸. Fu però un altro e ben più articolato saggio dal titolo *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, a offrire nel 1896 le coordinate principali della revisione crociana di Marx. In quel frangente la prima questione sulla quale Croce si mostrò intransigente fu quella relativa al «materialismo». Il pretesto gli giunse dal marxista ortodosso Plekhanov e dall'uscita dei suoi *Contributi alla storia del materialismo* del 1896, che peraltro furono oggetto di dure critiche anche da parte di un altro revisionista come Conrad Schmidt. Quel «recente libercolo» – così lo liquidò Croce – approfondiva le radici filosofiche del materialismo storico risalendo a Holbach ed Helvétius, scagliandosi al contempo «contro il dualismo e il pluralismo metafisici». A dispetto di qualsiasi riduzione naturalistica del corso storico e della ricomposizione monistica del dualismo tra «materia» e spirito tentata da Plekhanov nei *Contributi alla storia del materialismo*, la dottrina di Marx e Engels – noterà invece Croce – non può essere considerata «né materialistica né spiritualistica, né dualistica né monadistica: nel suo campo ristretto non si hanno innanzi gli elementi delle cose in modo che si possa discutere filosoficamente se siano riconducibili l'uno all'altro o se si unifichino in un principio ultimo»³⁰⁹. A far in primo luogo riflettere su questo tema v'è il fatto che Croce avrebbe trovato sostegno nel negare l'effettivo portato materialistico del marxismo nella ricostruzione della «storia del materialismo» condotta nel 1866 da F. A. Lange. La seconda edizione della *Geschichte des Materialismus* uscì in due volumi, profondamente ampliata, tra il 1873 e il 1875 ed con tutta probabilità quella conosciuta da Croce, il cui obiettivo andava così già gradualmente concretizzandosi: giungere ad una '*reductio*' teorica del materialismo storico da «generale concezione del mondo» a semplice «canone di interpretazione storica», come reciterà la celebre formulazione crociana. Questo itinerario prese avvio da una lettura alquanto forzata dei *Saggi sulla concezione materialistica* di Labriola: «A chi legga il libro di Labriola e procuri di cavarne un concetto preciso della nuova dottrina storica, un primo risulamento dovrebbe mostrarsi chiaro e ineluttabile, che io raccolgo nella seguente proposizione: 'Il cosiddetto materialismo storico non è una filosofia della storia'. Ciò il Labriola non dice in modo esplicito, anzi, se si vuole, a parole, dice

³⁰⁸ B. Croce, *Sulla storiografia socialista. Il comunismo di Tommaso Campanella*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 187. A questo riguardo si tenga conto invece di quanta attenzione avesse rivolto a Fra Dolcino nelle proprie lezioni romane: cfr. A. Labriola, *Fra Dolcino*, a cura di A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2014.

³⁰⁹ B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, cit., p. 21. Cfr. *Il libro del Prof. Stammler*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 129.

talora proprio l'opposto. Ma la negazione, se io non m'inganno, è implicita nei limiti che egli viene ponendo al significato della dottrina»³¹⁰. La rottura con Labriola è a questo punto definitiva. Labriola, che in questo aveva ragione nel prendere le distanze dai 'revisionisti' tedeschi e francesi, guardò sin dall'inizio al materialismo storico nei termini di «tendenza al monismo», cioè, in breve, come ad una concezione generale in grado di riassumere in sé la portata dei fattori economici, politici e filosofici nello studio della società e dell'uomo. Per questo, ai suoi occhi, la teoria di Marx ed Engels doveva e poteva essere considerata alla stregua di ultima e definitiva «filosofia della storia»: per Croce, al contrario, questa definizione di Labriola risultò subito inconcepibile e contribuì, se vogliamo, al suo avvicinamento a Lange. Nel 1896 Croce scriverà così a un certo punto: «Alcuni scrittori socialisti hanno espresso la loro meraviglia perché Lange, nella sua classica *Geschichte des Materialismus*, non tratti del materialismo storico. Che il Lange conoscesse il socialismo marxistico non occorre ricordare; ma egli era uomo troppo avveduto da confondere col materialismo metafisico [...], il materialismo storico, che non ha con quello alcuna relazione intrinseca ed è un semplice *modo di dire*»³¹¹. Il riferimento alla «classica» *Geschichte des Materialismus* di Lange – uno dei testi-chiave del «ritorno a Kant» di metà Ottocento – è piuttosto vago ma rappresenta un indizio importante. Lange aveva offerto una ricostruzione a tutto campo della storia del materialismo filosofico avente come cardine il «posto eminente» di Kant nella storia della filosofia occidentale. La principale tesi che emerge nel corso della *Geschichte* era che il materialismo, inteso come generale concezione filosofica, non possa non sfociare sempre in metafisica, e un impegno metafisico, dopo l'avvento della filosofia critica, è semplicemente insostenibile. Nel «sistema di Kant» Lange aveva infatti intravisto il «tentativo grandioso di sopprimere per sempre il materialismo», senza tuttavia «cadere nello scetticismo»: «Se si studia l'apparente successo di questo tentativo, si trova un vantaggio significativo nel fatto che, dall'avvento di Kant ai giorni nostri, il materialismo disparve in Germania, quasi portato via da un soffio. [...] Senza dubbio Kant sapeva benissimo, e lo predicava nettamente, che la sua filosofia non poteva ripromettersi una vittoria immediata, essendo passati secoli prima che Copernico e la sua teoria trionfassero del pregiudizio ostile. Ma avrebbe

³¹⁰ Ivi, p. 18-19. Cfr. M. Mustè, *Il marxismo teorico in Italia: Labriola, Croce, Gentile*, in *Storia del marxismo*, cit., pp. 85-93; si veda ora anche Id., *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018, pp. 63-87.

³¹¹ Ivi, p. 21.

potuto questo pensatore, tanto giudizioso quanto profondo, figurarsi che venticinque anni appena dopo la comparsa della sua critica, la Germania avrebbe visto prodursi un'opera qual è la *Fenomenologia dello spirito?*». Dopo Kant sarebbe comunque sorta in Germania una nuova «tempesta» con gli Hegel e gli Schelling – di Marx non c'è effettivamente traccia neanche nelle successive edizioni della *Geschichte* – ma Lange giustificherà in questi termini quest'innata tendenza: «Una cosa è certa, ed è che l'uomo ha bisogno di completare la realtà con un mondo ideale, che egli stesso crea, e che a questa creazione concorrono le più alte e le più nobili funzioni della sua intelligenza. Ma è forse necessario che questa libertà dello spirito riprenda incessantemente la forma ingannatrice di una scienza dimostrativa?»³¹².

Non sembra ragguardevole da questo punto di vista l'effettivo debito crociano nei confronti di Lange. Se nell'*Estetica* egli avrebbe riconosciuto all'*opus magnum* di Lange il tentativo di «salvare alla meglio, nell'invadente naturalismo e materialismo il concetto dello spirito», tuttavia, negli anni della maturità filosofica, Croce sembrò trascurare il monito che era stato scandito a chiare lettere in altre pagine esemplari della *Geschichte des Materialismus*: «L'idealismo ordinario, in particolare, è assolutamente opposto all'idealismo trascendentale di Kant. Finché l'idealismo ordinario si limita a provare che il mondo dei fenomeni non ci presenta le cose quali sono in sé, è d'accordo con Kant. Ma dal momento in cui l'idealista pretende di insegnare qualsiasi cosa sul mondo delle cose pure, o magari sostituire alle scienze sperimentali le proprie teorie, Kant diventa suo avversario inconciliabile»³¹³. Comunque sia, se si escludono i richiami alla *Geschichte* disseminati nei saggi raccolti in *Materialismo storico ed economia marxistica*, insieme a quel breve riferimento del 1902, non se ne troveranno di simili nella produzione crociana posteriore³¹⁴. Quel che è certo in questo caso è che l'incontro del giovane Croce con la *Storia del materialismo* non dovette certo essere caldeggiato dal suo maestro Labriola. Con tutta probabilità esso fu propiziato dalla monografia di Adolfo Faggi su *F. A. Lange e il materialismo* (uscita proprio in quel 1896) – la quale contribuì non poco a farne circolare il nome in Italia sul finire del secolo – ma soprattutto da un lungo articolo pubblicato qualche anno prima da Bernstein sulla «Neue Zeit» dal titolo *Zur Würdigung Friedrich Albert Lange's*, nel quale Bernstein aveva insistito a

³¹² F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit., pp. 419-420, 828 [tr. it., pp. 83, 499].

³¹³ *Ivi*, p. 363-364 [tr. it., p. 20].

³¹⁴ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 479.

lungo, seppur non lesinando critiche al suo «darwinismo sociale», sull'«importanza» della figura di Lange per la socialdemocrazia tedesca³¹⁵. Per Bernstein, soltanto sull'esempio della sua «spregiudicatezza scientifica» si sarebbe potuta aprire la via ad un'analisi sulla validità e sui limiti della «concezione materialistica della storia»: un atto quantomai necessario dal momento che, come per Croce, anche per Bernstein «ogni indagine in merito alla validità del marxismo perciò deve partire dal problema della validità o dei limiti di questa teoria»³¹⁶. Su queste premesse Bernstein avrebbe proposto qualche anno dopo per la socialdemocrazia tedesca un «ritorno a Lange»: «Se non dovessi temere di essere frainteso [...] tradurrei il 'ritorniamo a Kant' in un 'torniamo a Lange'. Come infatti per i filosofi e per gli scienziati che propugnano il 'ritorno a Kant' non si tratta di un ritorno alla lettera di tutto ciò che ha scritto il filosofo di Königsberg, così per la socialdemocrazia non potrebbe trattarsi di un ritorno a tutte le teorie e le valutazioni politico-sociali di un Friedrich Albert Lange. Ciò a cui penso è la mirabile connessione che Lange ha realizzato tra una leale e precisa presa di posizione a favore della lotta di emancipazione della classe operaia e una eccezionale spregiudicatezza scientifica, sempre pronta a sconfessare errori e a riconoscere nuove verità. Forse quella magnanimità che traspare dagli scritti di Lange la si può trovare soltanto in coloro a cui manca il rigore penetrante che appartiene ai precursori come Marx»³¹⁷.

V'è un altro saggio fondamentale della raccolta *Materialismo storico ed economia marxistica*, vale a dire *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, a testimoniare quanti e quali altri punti di convergenza vi furono tra Croce e i punti più 'caldi' della «crisi del marxismo» e del revisionismo bernsteiniano. Questa volta si trattò di discutere un altro grande nodo al centro dei dibattiti dell'età della Seconda Internazionale, quello riguardante il debito di Marx nei confronti di Hegel. Si ricorderà in proposito come nel 1891 fosse caduto un importante anniversario per la storia della cultura europea: vale a dire quello del sessantesimo dalla scomparsa di Hegel. Ad omaggiarlo ci pensò subito l'ortodosso Plekhanov con un articolo apparso sulla «Neue Zeit» nel 1891 dal titolo *Per il sessantesimo*

³¹⁵ E. Bernstein, *Zur Würdigung Friedrich Albert Langes*, «Die Neue Zeit», 10, 1892, pp. 68-78, 101-109, 132-141.

³¹⁶ E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* [1899], con un'introduzione di L. Colletti, Laterza, Roma-Bari 1968, p. 30.

³¹⁷ E. Bernstein, *Obiettivo finale e movimento. Kant contro Cant*, in *I Presupposti del socialismo*, cit., p. 266. Cfr. G. Ridolfi, *Figure del socialismo neokantiano. Tra rigore morale, ragione giuridica e realtà politica*, Giappichelli, Torino 2015, pp. 41-60.

anniversario dalla morte di Hegel, nel quale emergeva il ritratto di uno dei «grandi» della «storia del pensiero» che aveva lasciato un fruttuoso lascito alle origini del marxismo. Ebbene, anche qui Croce si sarebbe mosso in piena polemica con Pleckhanov, affermando come in realtà quello tra Marx ed Hegel non era altro che un legame «meramente *psicologico*». La somiglianza tra la «dialettica hegeliana dei concetti» e la «concezione storica» dei periodi economici e delle condizioni antitetiche della società era infatti per Croce «puramente esteriore». «Sarebbe forse opportuno – aveva notato qualche tempo prima – ristudiare una buona volta, con precisione e con critica, codeste affermate relazioni del socialismo scientifico con lo hegelismo. Per accennare l'opinione che io me ne son fatta, il legame tra le due concezioni a me sembra, più che altro, meramente *psicologico*, perché lo hegelismo era la precoltura del giovane Marx, ed è naturale che ciascuno riattacchi i nuovi ai vecchi pensieri come svolgimento, come correzione, come antitesi»³¹⁸. Su questo il giudizio di Croce muterà – com'è noto – totalmente di segno: abbandonato ormai il campo del dibattito marxista della Seconda Internazionale, quando usciranno completamente di scena i motivi della polemica con i marxisti 'ortodossi', Croce si sarebbe ampiamente ravveduto, scrivendo su «La Critica» già nel 1905, probabilmente sotto l'influenza di Gentile, che il socialismo marxistico è, «cosa ormai notissima», «imbevuto» di filosofia classica tedesca³¹⁹. Alle soglie del Novecento, invece, era stata forte l'esigenza di creare un asse di sintonia con il *leader* del revisionismo Bernstein. L'intento di allontanare Marx da Hegel, secondo uno schema già collaudato e in voga nel dibattito revisionista, risponderà anche in *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* ad una precisa esigenza: quella di avvicinare Marx a Kant, o perlomeno, quanto più possibile, al lascito di uno dei suoi grandi epigoni, cioè ancora una volta F. A. Lange. Così scrive Croce: «Come si deve intendere scientificamente la *neodialettica* di Marx»? «[...] questo ritmo di svolgimento ha realtà»? Può una legge ricavata dall'osservazione diventare una «legge» che domini «assoluta nelle cose»? O non è piuttosto una «legge di tendenza», una «semplice e circoscritta generalizzazione»? Questo è il tema dell'indagine che occorre portare avanti sul materialismo storico e, più in generale, per lo stesso «avanzamento della scienza». A corrergli in soccorso su

³¹⁸ B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, cit., p. 20-21.

³¹⁹ B. Croce, *A proposito del positivismo italiano*, in *Cultura e vita morale*, cit., p. 45. L'influenza di Gentile su questo è visibile nel giudizio dato sul materialismo storico da Croce ne *La storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, cit., p. 125.

questo tema assai rovente delle discussioni che innervarono la «crisi del marxismo» ci avrebbe pensato questa volta non tanto la *Storia del materialismo* quanto *Die Arbeiterfrage: Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* del 1865. Quest'opera di Lange – la cui quinta edizione vide la luce nel 1894 – rappresentò per molti revisionisti di fine Ottocento la 'bibbia' del socialismo neokantiano. Essa aveva posto in sostanza le basi teoriche del nuovo corso riformista della socialdemocrazia tedesca avviato nel 1892 con il *Programma* di Erfurt redatto da Bernstein e Kautsky. L'avversione di Lange nei confronti di qualsiasi forma di rivoluzione sociale ne costituiva uno degli assi portanti. Oltre ad affrontare il problema del rapporto tra Marx e la dialettica hegeliana, assieme ai punti più deboli della teoria del valore-lavoro, l'*Arbeiterfrage* si apriva non per niente con un lungo capitolo dedicato alla «lotta per l'esistenza» nel quale, sulla scorta di Darwin, si offriva una rappresentazione quasi 'naturalizzata' del «conflitto di classe»³²⁰. Nonostante la propria radicata avversione nei confronti di qualsiasi manifestazione anche lontanamente riconducibile all'alveo del positivismo 'evoluzionistico', Croce non avrebbe esitato anche in questo a rivolgersi caso con grande riverenza nei confronti dell'*auctoritas* del padre del neokantismo tedesco. Si tratta di un aspetto certamente singolare alla luce della sua spiccata *verve* irriverente da polemista, che suggerisce come Croce non avesse sino in fondo colto tutte le implicazioni filosofiche dell'*Arbeiterfrage*, riferendovisi in modo quasi programmatico: «Già il Lange – noterà Croce – a proposito del *Capitale* del Marx, osservava che la dialettica hegeliana, 'lo svolgimento per antitesi e conciliazioni, si potrebbe quasi chiamare una *scoperta antropologica*. Soltanto che nella storia, come nella vita dell'individuo, lo svolgimento per antitesi *non si compie di certo così facilmente e radicalmente, né con tanta precisione e simmetria, come nella costruzione speculativa*'»³²¹.

Uno degli aspetti più controversi dell'opera crociana di revisione e critica dell'opera di Marx, oltre a quello della *reductio* del materialismo storico da concezione generale dello svolgimento storico a semplice «canone di interpretazione storica», interessò com'è noto la teoria del valore-lavoro. Tra gli anni '80 e '90 dell'Ottocento erano stati in tanti, economisti e sociologi, filosofi e intellettuali, ad essersi misurati sul terreno più strettamente economico dell'analisi condotta da Marx

³²⁰ Cfr. F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage*, Bleuler-Hausheer, Winterthur 1875, pp. 1-26.

³²¹ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 93. Cfr. F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage*, cit., pp. 248-249.

nel primo libro del *Capitale*: Conrad Schmidt e Böhm-Bawerk, Wernert Sombart e Sorel, Maffeo Pantaleoni e Vilfredo Pareto. Molti di questi tentativi furono discussi dallo stesso Engels nelle *Considerazioni supplementari al III Libro del Capitale* e avevano un bersaglio comune: la teoria dello sfruttamento capitalistico, direttamente derivata dalla teoria del valore-lavoro, che Marx aveva a sua volta ereditato dalla tradizione classica di Smith e Ricardo. A questa corrente di economisti erano riconducibili in Germania, così come in Austria e in Italia, un cospicuo gruppo di pubblicazioni miranti proprio a destituire di scientificità le analisi condotte da Marx nel *Capitale*: l'economista Böhm-Bawerk scrisse e pubblicò nel 1896 un libro dal titolo emblematico *Zum Abschluss des Marxschen Systems* e più o meno nella stessa direzione andavano le riflessioni di Rudolf Stammler in *Wirtschaft und Recht nach des materialistischen Geschichtsauffassung* e quelle di Herkner in *Der Arbeiterfrage*. Sarà ad esempio proprio prendendo spunto dall'impianto del terzo libro del *Capitale* che Böhm Bawerk giungerà a considerare ormai appurata la fallacia della teoria del valore-lavoro e a definire il «sistema di Marx» niente più che un «castello di carte»³²². A guardar bene anche il confronto con questo snodo cruciale del *Capitale*, che condusse alla teoria del «paragone ellittico», rivela un importante debito nei confronti dell'orizzonte di riferimento assunto dal giovane Croce nei *Primi saggi* di metà anni '90. Per quanto riguarda la critica a Marx su questo punto particolare, la questione può essere sintetizzata come segue: a giudizio di Croce, nell'analisi che lo condusse alla teoria dello sfruttamento, Marx non aveva preso le mosse da premesse autenticamente 'scientifiche'. La sua 'colpa', in breve, sarebbe stata quella di non esser partito dal problema del «valore», cioè l'unico per Croce in grado di qualificare la scienza economica quale propriamente «scienza», quanto da premesse di carattere politico-morali che esulano dal campo propriamente scientifico. Mosso da aspirazioni «morali» e da ricerche che potrebbero definirsi di «sociologia economica», Marx – scrive Croce – ha infatti definito l'origine sociale del profitto attraverso un concetto, quello di «*Mehrwert*», che sarebbe «privo di senso» dal punto di vista dell'odierna «economia pura». «Che cosa, dunque, fece il Marx e a quale trattazione sottopose i caratteri della società capitalistica, che non sia la trattazione di pura teoria economica? Il Marx assunse, fuori del campo della pura teoria economica, una proposizione, che è la famigerata eguaglianza di valore e lavoro [...]. Solo in virtù di questa assunzione la ricerca sua prese cominciamento». È proprio

³²² E. Böhm Bawerk, *Zum Abschluss des Marxschen Systems*, in Id., *Gesammelte Schriften* II, hrsg. Von F. X. Weiss, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien-Leipzig 1926, pp. 433-435.

percorrendo questo tentativo di destituzione «scientifica» della teoria del *plusvalore* (se n'era già fatto già un gran discutere in Italia da parte di Graziadei e altri studiosi sulle pagine della «Critica Sociale» nel 1894) che Croce giunse così ad inquadrare la teoria di Marx come l'esito non-scientifico di un «paragone ellittico» tra la società capitalistica e una parte astratta e «innalzata ad esistenza indipendente» di questa, vale a dire la «società economica in se stessa»³²³. Le premesse da cui Marx aveva dedotto la sua teoria dello sfruttamento capitalistico si presentavano così come un misto di sociologia, economia e giudizi moraleggianti che nulla avevano a che fare con quell'«interesse puro» dal quale scaturiscono le scienze di concetti: l'economia pura, quella dei marginalisti, che pone l'«Utile» quale categoria fondamentale del proprio procedere, è infatti per Croce l'unica scienza economica possibile³²⁴. L'aspetto rilevante della questione è che fu proprio solo rifacendosi alla «topografia» di ascendenza positivistico-neokantiana offerta pochi mesi prima nel saggio su *La classificazione generale dello scibile* che Croce poté giungere a una simile conclusione, chiedendosi a un certo punto: «l'interesse che ci muove a costruire un concetto di *sopravalore* non è forse un *interesse* morale, o sociale che si voglia dire? In pura economia si può parlare di *sopravalore*?»³²⁵. I motivi della confluenza con varie movenze di un certo revisionismo di stampo neokantiano saranno chiarissimi anche in questo caso. Sempre per restare nel campo delle analogie, Bernstein avrebbe liquidato in un modo molto simile la teoria del valore difesa da Marx come un «*Gedankenbild*», «non una tesi dimostrativa, ma soltanto uno strumento di analisi e di chiarificazione». E anche su questo spunterà un altro richiamo crociano a Lange: «Anche il filosofo Lange il quale respingeva la legge del valore del Marx, che gli sembrava un 'parto sforzato', un 'figlio del dolore', reputandola impropria (e in ciò diceva il vero) come legge generale del valore, molto tempo prima che venissero in fiore le ricerche dei puristi si orientava verso le soluzioni, che sono state poi date da costoro. 'Alcuni anni fa (scriveva nel suo libro sulla *Questione operaia*) ho lavorato anch'io a una nuova teoria del valore, la quale dovesse essere in grado di far apparire

³²³ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., pp. 70, 79.

³²⁴ Sulle origini della categoria dell'«Utile», sul «grave fraintendimento» della teoria dello sfruttamento marxiana e sull'intreccio nel primo Croce tra gli studi sul marxismo e quelli su Machiavelli cfr. M. Visentin, *La riflessione di Croce su Marx e l'organizzazione categoriale dell'Utile nella Filosofia dello spirito*, in *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 173-184.

³²⁵ B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, cit., p. 34 [corsivo mio]; Cfr. Id., *La classificazione generale dello scibile*, in *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, cit., p. 128.

i casi più estremi delle variazioni del valore come casi speciali di una medesima formola'. E, pur soggiungendo di non averla condotta a maturità, avvertiva che la via da lui tentata era quella stessa, percorsa poi dal Jevons nella sua *Theory of political economy*, venuta fuori nel 1871»³²⁶.

La critica di matrice neokantiana al materialismo puro presa in prestito da Lange assieme al ridimensionamento del debito di Marx nei confronti di Hegel e la destituzione di scientificità della teoria dello sfruttamento capitalistico costituirono dunque per Croce il terreno più fertile per l'incontro con la sfida revisionistica lanciata da Bernstein all'ortodossia marxista sul finire del secolo. Quest'ultimo ammetterà del resto pubblicamente di aver accettato *in toto* le «conclusioni» cui Croce era giunto nelle sue analisi su Marx. Oltre ad aver apprezzato – e di questo possiamo essere sicuri – il suo interesse nei confronti di Lange, Bernstein si ritrovò d'accordo con il filosofo italiano sul fatto che occorresse una «morale sana» per la «classe in ascesa» al fine di contrastare il tono di «decadentismo letterario» diffusosi nella «stampa operaia». Una volta approdato al complesso nodo dei rapporti tra «interesse morale» e socialismo Croce aveva infatti ribadito un punto fondamentale: cioè che nonostante il grande «rivolgimento» in atto nella scienza morale, che aveva influenzato una forte corrente di «relativismo» nella letteratura socialista di fine Ottocento – scuotendo l'«etica imperativa» della *Critica della ragion pratica* di Kant e della *Filosofia pratica* di Herbart – «l'idealità o l'assolutezza della morale» restavano in ultima istanza l'unico grande «presupposto necessario del socialismo». L'assolutezza della morale non sarebbe dunque altro che il vero presupposto nascosto del socialismo scientifico. Ma qual era il pensiero filosofico di Marx ed Engels intorno alla morale? Erano essi relativisti, utilitaristi, edonisti, idealisti, razionalisti, o che cos'altro? Così, in conclusione, noterà Croce a riguardo: «Mi si permetta di rispondere che questa domanda non ha molta importanza, e nemmeno opportunità, perché né il Marx né l'Engels furono filosofi dell'etica [...]. Le loro personali opinioni sui principi dell'etica non presero, nelle loro opere, forma scientificamente elaborata. [...] E, veramente, se alcuno potrà mai dissertare della 'dottrina della conoscenza secondo Marx', dissertare del principio dell'etica secondo Marx mi pare fatica vana per mancanza di materia». Quanto a idealità e assolutezza morale, la grande autorità restava, non per niente, ancora quella di Kant. Fu d'altronde lo stesso Croce a riconoscerlo in un'altra occasione quando, sempre a proposito di Marx e di

³²⁶ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 84.

marxismo, affermò di non essersi ancora «liberato» in fatto di etica «dalla prigionia della critica kantiana», poiché non aveva ancora visto «superata» la posizione assunta da Kant nella *Critica della ragion pratica*³²⁷.

2. La genesi ‘kantiana’ dell’*Estetica* (1898-1902)

Il lungo scambio intellettuale e umano tra Croce e Gentile rappresenta per molti versi un episodio tra i più significativi per la cultura italiana del Novecento e germogliò proprio a margine dei primi studi su Marx, dai quali Croce scrisse già nel 1898 con decisione all’amico di aver ricavato «tutto ciò che [gli] occorreva»³²⁸. Mentre Croce chiudeva i propri conti con il marxismo nel volume *Materialismo storico ed economia marxistica*, Gentile aveva pronto sulla propria scrivania il volume *La filosofia di Marx*, che sarebbe uscito nel 1899 e che – si badi bene – dava di Marx un’interpretazione ben diversa da quella crociana e tutta già completamente sbilanciata in senso idealistico ed hegeliano. Finito nella morsa di una controversa triangolazione epistolare tra i due giovani e agguerriti studiosi, che vedevano in lui ormai niente più che un ‘cane morto’, Labriola vivrà intanto gli ultimi anni della sua vita sempre più isolato, con l’incombere di una grave malattia invalidante e assistendo allo spettacolo di quella «bancarotta della scienza» che sul finire dell’Ottocento spalancò la strada in Europa alla crisi delle scienze, alla nascita di nuove filosofie della vita e di nuovi idealismi. L’amicizia tra i due principali promotori della «rinascita idealistica» italiana andava invece sempre più consolidandosi, assumendo i tratti di una vera e propria collaborazione costruttiva che sarebbe durata senza interruzioni ma non senza smottamenti (come quello di natura prettamente teorica risalente al 1913-1914) sino all’avvento del fascismo, nel 1924, quando le strade dei due si sarebbero separate definitivamente³²⁹. Tra le carte

³²⁷ B. Croce, *Per l’interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., pp. 114-115. Per il significativo tributo di Bernstein a Croce cfr. E. Bernstein, *Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus*, in *Probleme des Sozialismus*, II, «Neue Zeit», n. 39, 1898, p. 392n [poi confluito in E. Bernstein, *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus: Gesammelte Abhandlungen*, vol. II, Dummlers, Berlin 1904, pp. 123-147].

³²⁸ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 176.

³²⁹ M. Ciliberto, *Croce e Gentile: elogio di un’amicizia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2006, 26, 1, poi, con il titolo *Croce, Gentile, l’amicizia*, in Id., *Italia laica. La costruzione delle libertà dei moderni*, Feltrinelli, Roma 2012, pp. 67-94.

della corrispondenza intrattenuta dai due a partire dal 1896 emergono sin dall'inizio il travaglio, i dubbi e molti dei tentavi che Croce portò avanti alle soglie del Novecento al fine di raggiungere una prima sistemazione del proprio pensiero: vi si scorgono infatti non solo i motivi che animarono la fondazione della rivista «La Critica», ma anche le intuizioni aurorali che avrebbero dato vita all'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Quelli che portarono Croce al concepimento dell'*Estetica*, in particolare, restano probabilmente alcuni tra i momenti più significativi e decisivi di quel dialogo e alcune lettere indirizzate proprio a Gentile offrono non a caso uno spaccato unico su quell'«aspro travaglio» che Croce stesso ammetterà essergli costata l'opera del 1902³³⁰.

Diciamo anzitutto che non è semplice dare un giudizio sul carattere complessivo dell'*Estetica*. Stando a quanto scriverà Croce nel *Contributo alla critica di me stesso* dovremmo essere portati a considerarla la prima opera della sua maturità filosofica. È francamente difficile accogliere tale indicazione. Sebbene infatti quel volume consoliderà tratti che diverranno formazioni stabili nel suo pensiero (si pensi all'abbandono degli ultimi residui herbartiani in merito al problema della «genesì» delle categorie della conoscenza), essa si presenta però come un naturale approfondimento del nucleo centrale di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*: se nella *Memoria* del '93, infatti, ancora vaga e a tratti incerta, andava profilandosi un'indagine dai tatti psicologico-trascendentali sulle forme della conoscenza umana, nell'*Estetica* la problematica verrà ulteriormente sondata, cesellata e al tempo stesso ampliata nel quadro di una più generale teoria complessiva del costituirsi dell'esperienza umana, che allo studio dei principi della *conoscenza* avrebbe visto aggiungersi uno studio delle categorie costitutive dell'*agire* umano. Che la 'preistoria' dell'*Estetica* (e dunque della *Filosofia dello spirito*) si sia snodata sotto l'egida di una non troppo argomentata – per quanto esplicita – adesione al neokantismo lo testimonia in modo eloquente una lettera datata 31 ottobre 1898 (siamo in piena preparazione delle *Tesi di estetica*) indirizzata ad un vecchio hegeliano allievo di Spaventa, Sebastiano Maturi. Croce ammetterà in quel caso: «Nel problema filosofico ho accettato per mio conto l'orientazione neocritica, che voi così gagliardamente combattete [...] del resto, le mie simpatie per il neocriticismo hanno radice in ciò, che questo, mentre respinge il volgare empirismo e il relativismo etico, mette bene i termini del problema filosofico, se pure

³³⁰ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 378.

lo dichiara insolubile»³³¹. Questa è un'ammissione preziosa perché rappresenta un vero proprio *hapax* nell'intera produzione crociana. Volendone trarne qualche indicazione utile, si potrebbe dedurne che, con tutta probabilità, mettere bene in chiaro i termini del «problema filosofico» volesse ancora dire per il giovane Croce impostare nei giusti termini il problema teorico-conoscitivo. Sotto questa luce, definire quest'ultimo come «insolubile» non poteva che voler dire (tanto più al cospetto di un vecchio hegeliano allievo di Spaventa) affermare da un punto di vista idealistico-trascendentale l'inconoscibilità della «cosa in sé». Sembrerebbe questa l'interpretazione più plausibile di quelle brevi ma emblematiche righe private destinate a Maturi. A corroborare una simile ipotesi vi sono due ulteriori evidenze. La prima ci riporta al *Contributo alla critica di me stesso*: nelle pagine nevralgiche della sua autobiografia intellettuale sarà Croce stesso ad ammettere una qualche persistenza residuale nelle *Tesi* e nella «prima» *Estetica* del 1902 «di un certo kantismo» e riconoscerà peraltro come alla *Filosofia dello spirito* potesse essere affibbiata tra le altre anche la eloquente etichetta di «nuovo kantismo», che lui stesso rigetta però assieme a quella di «neo-hegelismo»³³². Su questo occorre però far chiarezza dato che il *Contributo* in questo punto sembra confondere non poco le carte in tavola: se l'incontro con Hegel avvenne davvero non prima del 1905, è chiaro che la genesi dell'*Estetica*, opera che contiene in sé i germi fondamentali *Filosofia dello spirito* ma che pure fu concepito come «chiuso in se stesso» – non avendo Croce inizialmente messo in conto di affiancargli poi «i due compagni che poi gli ho dati» (*Avvertenza* ed. 1907) – non potesse aver minimamente risentito del contatto la riscoperta crociana di Hegel. Croce racconterà invece così: «Il concetto al quale pervenni attraverso la critica dello Hegel e la generale revisione della storia della filosofia, fu ribadito nel titolo generale di *Filosofia come scienza dello spirito*, che diedi ai miei tre volumi o trattati di Estetica, Logica e Pratica. La quale mia concezione è stata più volte chiamata [...] 'hegelismo' o 'neohegelismo'; ma potrebbe altresì chiamarsi, a libito e con pari diritto, 'nuovo positivismo', 'nuovo kantismo', 'nuova teoria dei valori', 'nuovo vichismo' e via dicendo: denominazioni che tutte, come la prima, non ne colgono il carattere proprio [...]»³³³. La seconda cosa molto importante da tenere a mente in proposito è che, seppur rivestendole di un

³³¹ B. Croce-S. Maturi, *Carteggio (1898-1915)*, a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Catanzaro 1999, p. 160.

³³² B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 378-379.

³³³ *Ivi*, p. 381.

lessico più elegante e tornito, egli avrebbe riproposto pressoché *in toto* nella apertura alla grande *Estetica* del 1902 la premessa kantiana che animava la *Memoria* del '93. «La conoscenza umana – si legge nell'*Estetica* – ha due forme: è o conoscenza *intuitiva* o conoscenza *logica*; conoscenza per la *fantasia* o conoscenza per l'*intelletto*; conoscenza dell'*individuale* o conoscenza dell'*universale*; delle *cose*, ovvero delle loro *relazioni*; è, insomma, o produttrice di *immagini* o produttrice di *concetti*. [...] La conoscenza logica si è fatta la parte del leone, e quando addirittura non ammazza e divora la sua compagna, le concede appena un umile posticino di ancella o di portinaia. [...] Ora, il primo punto che bisogna fissare bene in mente è che la conoscenza intuitiva non ha bisogno di padroni»³³⁴.

Venendo ad alcune interessanti sfaccettature della genesi dell'opera del 1902, pochi giorni dopo avergli annunciato di voler chiudere definitivamente i conti con Marx e di voler raccogliere i propri saggi sul materialismo storico in un unico e ponderoso volume «come in una bara», Croce scriveva così all'amico Gentile nel novembre 1898, informandolo dell'impegnativo programma che a questo punto lo stava attendendo al varco: «Vi confesso che vorrei tra l'altro menare a termine un trattato di estetica, e perciò mi occorre di approfondire tutte le questioni filosofiche che hanno relazione con l'estetica, ossia tutta la filosofia. Questo ora sto facendo, e può darsi che tra qualche mese vi potrò discorrere dei frutti raccolti»³³⁵. Il primo grande ostacolo davanti al quale si ritrovò Croce nel momento di dover dare forma alla sua *Estetica* fu quello di articolare in modo compiuto il senso della relazione (solo appena accennata in *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*) tra *conoscenza estetica* e *conoscenza logica*. Tra le due forme di conoscenza c'è indipendenza, sì, ma fino a che punto? Non devono essere anch'esse, in quanto

³³⁴ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 3 voll., ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. I, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, pp. 33-34. Chi ha familiarità con l'*opus magnum* del 1902 saprà che in quel caso Croce si sarebbe mosso forte di un consapevole richiamo a un filone ideale di pensatori che, al di là di De Sanctis e Vico, aveva in Kant e Schleiermacher due interlocutori fondamentali. Quanto a Schleiermacher è bene evidenziare una circostanza alquanto singolare: egli risulta pressoché assente nel saggio crociano del 1893. Non è da escludere che Croce possa essere stato influenzato nel corso degli anni '90 dai giudizi non proprio teneri espressi sul suo conto da von Hartmann, che nella *Deutsche Aesthetik seit Kant* riservò scarsissimo rilievo al contributo estetico del teologo tedesco, definendo «dilettantesche» le sue incursioni in campo filosofico, e da quelli pronunciati dallo storico dell'estetica herbartiano Robert Zimmerman nella *Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft*. Entrambi erano ben noti a Croce nel 1893. Per questi ed altri episodi della *Schleiermachers-Wirkung* a cavallo tra Otto e Novecento si rimanda all'ottima ricostruzione di P. D'Angelo, *Attraverso la storia dell'estetica. Da Kant ad Hegel*, vol. II, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 313-322.

³³⁵ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., pp. 176, 185. Vedi anche la lettera di Gentile a Labriola del 15 novembre 1898 in *Appendice* a G. Gentile, *La filosofia di Marx*, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974, pp. 270-273.

operazioni dello spirito, in un rapporto di implicazione vicendevole? E come si articolerebbe questo rapporto? Questi rappresentarono per un po' di mesi i «cancelli» da cui Croce confessò di non saper «uscire». Al termine di un lungo confronto teorico dal quale peraltro già emergono le differenze, e profonde, che caratterizzeranno sin dalle origini le posizioni dei due protagonisti della rinascita dell'idealismo italiano, il 28 dicembre 1899 Croce riportava questo in una lettera che precede di poco l'uscita delle preparatorie *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*: «Noi siamo d'accordo – non è vero? – che vi siano due modi di conoscenza: uno estetico, espressivo, conoscenza dell'individuale, etc.; l'altro, logico, scientifico, conoscenza dell'universale. Ora si dovrà anche ammettere che queste due forme di conoscenza, se son diverse, non possano entrare l'una nell'altra. Saranno entrambe prodotti dello spirito; ma lo spirito quando produce una non produce l'altra. La mia formula che vi riesce così scandalosa: 'L'uomo quando pensa non parla, e quando parla non pensa', si può tradurre in quest'altra: 'L'uomo quando conosce esteticamente, non conosce logicamente; e viceversa'». E aggiungeva: «Ma vi prego di badare che il mio problema è di trovar la distinzione tra *forma logica* e *forma estetica*, non tra *forma estetica* e *contenuto* [...]». Né vorrei che la mia distinzione fosse presa nel senso che io reputi che la forma logica possa esistere senza la forma estetica. Questa condiziona quella»³³⁶. La prima e più importante acquisizione di quel lungo «travaglio» fu – come anticipato – l'abbandono definitivo di qualsiasi soluzione anche lontanamente 'psicologista' al problema generale dell'esperienza. Di tutte le concessioni herbartiane e di tutte le esplicite aperture nei confronti di una possibile riforma psicologica dell'*a priori* kantiano d'ora in avanti, infatti, non resterà traccia nel prosieguo del cammino filosofico di Croce. Lavorando all'*Estetica* una delle principali esigenze di Croce sarà non per niente proprio di sgomberare il campo dell'analisi filosofica da qualsiasi residuo naturalistico e/o 'psicologista'. Lo studio del primo dei quattro fondamentali valori del mondo umano, il «Bello», non può affondare le proprie radici nel sostrato psichico. Essa deve fare a meno di risalire a spiegazioni che contemplino l'influenza delle leggi di associazione psichica, per innalzarsi invece totalmente alla sfera del valore, come non si stancavano di ripetere in quegli anni gli esponenti della scuola del Baden sulla scia di Lotze. Quello offerto dal neokantismo del Baden di Windelband e Rickert avrebbe non per niente costituito

³³⁶ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., pp. 326-327.

in questa fase il principale orizzonte di riferimento per gli sviluppi primo-novecenteschi della filosofia crociana. Ma su questo ci si soffermerà più avanti. Per ora conviene sottolineare come la chiarificazione dei rapporti tra forma «intuitiva» e forma «logica», il nodo gordiano intorno al quale Croce cominciò ad interrogarsi dopo l'incontro con Marx, imponesse di superare gli ultimi residui psicologico-herbartiani della sua formazione giovanile: imponeva un qualche «commiato» da Herbart, come reciterà il saggio apparso su «La Critica» molto tempo dopo. In breve, occorre superare la netta distinzione formulata nella *Memoria* del 1893 tra elaborazione «estetica» e elaborazione «logico-concettuale» al fine di approdare a una concezione risolutiva dei «gradi» di «concretezza» delle «attività umane». Si legge questo in un'altra lettera inviata a Gentile l'11 marzo 1900 con la quale Croce presentò le *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*: «Non sono scontento del lavoro. Nello scrivere mi si sono chiariti o mutati alcuni punti. Sono stato condotto di necessità ad una concezione di gradi di concretezza delle attività umane, alla quale prima ripugnavo per certe abitudini di opposizione o meglio di divisione recisa di concetti, che avevo appreso da giovane esercitandomi su Herbart»³³⁷. È questa lettera a Gentile forse il primo documento nel quale si affaccia l'idea del *circolo* dei distinti. Nelle *Tesi di estetica*, corposa memoria letta all'Accademia Pontaniana nella primavera del 1900 e primo vero preludio all'*Estetica*, la distinzione delle *forme* della conoscenza si avvarrà non a caso di una intelaiatura diversa, definita attorno ai «gradi spirituali e dello sviluppo»³³⁸. Nel propiziare questo superamento Croce giunse a quella che gli si rivelerà come una fondamentale scoperta, quella del «doppio grado di relazione» in grado di mettere in comunicazione il momento «estetico» e quello «logico» della conoscenza. Solo così, «profittando» anche dei consigli dello stesso Gentile, egli avrebbe messo in chiaro i termini del rapporto che unisce nell'attività teoretica dell'uomo, l'«intuizione» e il «pensiero logico». «Noi siamo così condotti a concepire il rapporto di *estetico* e di *logico*, di *bello* e di *vero*, di *fantastico* e di *intellettivo*, come quello di un doppio grado che ripeta il rapporto generale che abbiamo fissato tra il teoretico e il pratico. L'estetico non è *estetico-logico*, ma il *logico* è sempre *logico-estetico*. [...] Conseguenza di ciò è, che l'espressione deve

³³⁷ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 362. Cfr. F. Audisio, *Nota al testo*, in *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Nota al testo e apparato critico*, III, in *ENC, Filosofia come scienza dello spirito I*, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, pp. 17-41.

³³⁸ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 378-379.

considerarsi quale *primitissima affezione* dell'attività umana; giacché come atto teoretico vien *prima* del *pratico*, e come estetico vien *prima* dell'*intellettivo* o *logico*»³³⁹.

Veniva posta in questi termini una importante base per la *Filosofia dello spirito*, la cui intera struttura poggerà però su un'altra e ben più generale distinzione, quella tra «attività *teoretica*» e «attività *pratica*». L'uomo è attività teoretica e attività pratica: per un verso è conoscitore estetico e conoscitore logico, per l'altro egli è, specularmente, un attore economico e un attore morale. In questo quadro complessivo il disegno dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* del 1902 era chiamata a dare una prima e compiuta sistemazione. Bisognava anche in questo caso partire dal principio, dall'arte. La giustificazione filosofica dell'«indipendenza dell'arte» – quella «conquista incrollabile del pensiero moderno»³⁴⁰ – condurrà Croce al tentativo di fondare su solide basi anti-psicologistiche un'estetica dell'intuizione in grado di giustificare l'autonomia della *logica intuitiva* quale *forma teoretica* dello spirito, assolutamente indipendente dalla «conoscenza logica». Ora però non era più il momento di distinguere classificando, alla maniera di Herbart, ma quello di portare ad unità, nel quadro di una teoria più ampia e generale. Con queste parole Croce apriva l'*Avvertenza* del 1901 all'*Estetica*, che come si diceva presenta un esaustivo «sommario» della *Filosofia dello spirito*: «La Filosofia è unità, e quando si tratta di Estetica o di Logica o di Etica, si tratta sempre di tutta la Filosofia [...]. Correlativamente, per effetto di questa intima connessione di tutte le parti della filosofia, l'incertezza e l'equivoco che regnano intorno all'attività estetica, alla fantasia rappresentatrice e produttrice, a questa primogenita tra le attività spirituali e domestico sostegno delle altre, ingenera equivoci, incertezze ed errori in

³³⁹ Cfr. B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 342 e B. Croce, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, ristampa anastatica dell'edizione del 1900 a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 25. Quanto all'ormai sempre più esigua affinità filosofica e al graduale allontanamento da Labriola – allontanamento non certo riducibile esclusivamente al repentino ripiegamento di Croce dagli studi sul marxismo – basterebbero a documentarli i tanti commenti sarcastici che il vecchio maestro formulava in alcune lettere del giugno 1900 criticando il nuovo orientamento metodologico emerso dalle *Tesi* e denunciando implicitamente un certo disinteresse del giovane allievo verso i dati «positivi» delle scienze: «Che cosa vuol dire che occorre l'estetica per capire la logica e l'una e l'altra per arrivare alla psicologia [...] io ti confesso che non ci capisco niente, e mi pare di sognare [...]. Nel primo caso partendo dall'estetica capiremo meglio (*realiter*) come facciamo a raddrizzare l'immagine capovolta della retina, o come sia nata la schiavitù nel processo della produzione? [...] in questo mondo sublunare non troverai due professori di filosofia che siano capaci d'intendere perché l'estetica illustri la logica, e come ci sia continuità tra i valori estetici e i valori tecnici» (A. Labriola, *Carteggio V (1899-1904)*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 141).

³⁴⁰ Così si legge in una lettera indirizzata a Luigi Antonio Villari del 1906: cfr. B. Croce, L.A. Villari, *Carteggio*, a cura di Elio Proventi, Istituto italiano per gli studi storici, Il Mulino, Bologna 1993, p. 144.

tutto il restante: nella Psicologia come nella Logica, nella Istorica come nella Filosofia della pratica»³⁴¹.

L'esclusione della psicologia aveva in questo senso il preciso compito di segnare nell'*Estetica* i confini che separano l'intuizione artistica dalla «sensazione bruta», cioè da quella «materia informe che lo spirito non può mai afferrare in se stessa». Ma oltre a differenziarsi in modo netto dal sostrato psico-fisico, ogni vera *intuizione* è, al tempo stesso, anche «*espressione*». Lo studio dell'attività spirituale che dà vita al mondo della cultura non può risalire dunque al di là dell'espressione. È l'*espressione* la prima vera impronta della vita dell'uomo nella storia. La «filosofia dello spirito» non deve però spingersi alle condizioni psicologiche che l'hanno generata, a differenza di quanto aveva affermato Dilthey sulla scorta di Herbart nella *Introduzione alle scienze dello spirito*. Le condizioni dell'identificazione intuizione-espressione, che costituirà uno dei principi fondamentali dell'*Estetica*, riposava su un'altra dicotomia a monte, a suo modo altrettanto importante, quella tra «*espressione*» e «*impressione*». Nel tentativo di eludere la riduzione di entrambe a due «diverse categorie» di fatti psichici (e negando in ultima istanza la realtà stessa delle «categorie psichiche») Croce affermava che «psicologicamente parlando» non vi sono «sensazioni», «sentimenti» ed «appetizioni», ma un unico fatto psichico detto da noi «*impressione*» che è tutte e tre le cose insieme, le quali sono «inconcepibili nella loro distinzione». L'impressione è «*passività*», che non implica alcun tipo di atteggiamento, laddove invece: «[La] natura dell'*espressione* consiste appunto nell'esser fatto di *attività*. In ciò è il suo carattere distintivo dalle semplici impressioni. L'espressione importa un'*elaborazione* di queste, un'attività che si dispieghi sulle impressioni trasformandole in qualcos'altro. È ben diverso l'atteggiamento che si assume nel fatto espressivo, rispetto a quello del mero fatto delle impressioni; o meglio, in quel primo non si assume nessun atteggiamento, giacché l'impressione è *passività*»³⁴². Le impressioni costituiscono pertanto il «punto di partenza» per qualsiasi «espressione» e, dunque, di qualsiasi intuizione.

³⁴¹ B. Croce, *Avvertenza* (1901), in *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, II, ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. I, cit., p. 9. Si badi per curiosità alla diversa intonazione di queste righe crociane del 1894: «Se a questo libriccino avessi dovuto apporre un motto il motto sarebbe stato questo: *Distinguo* [...] – e proseguiva – La filosofia, appunto perché scienza, non risolve *se non problemi speciali*, come tutte le altre scienze e discipline. E noi domandiamo semplicemente che la si riconosca nella sua qualità di scienza speciale» (Id., *La critica letteraria. Questioni teoriche* [1894], cit., p. 8).

³⁴² B. Croce, *Tesi fondamentali di estetica*, cit., pp. 3, 6.

Identificare intuizione ed espressione vuol dire però al tempo stesso giustificare l'approdo a un'«identità senza residui» tra Estetica e Linguistica. «La poesia è il linguaggio del sentimento: la prosa, dell'intelletto; ma poiché l'intelletto, nella sua concretezza e realtà, è anche sentimento, ogni prosa ha un lato di poesia. Il rapporto tra conoscenza intuitiva o espressione, e conoscenza intellettuale o concetto, tra arte e scienza, tra poesia e prosa, non si può significare altrimenti se non dicendo ch'è quello di un doppio grado. Il primo grado è l'espressione, il secondo il concetto»³⁴³.

Giunti fin a questo punto è però lecito domandarsi: cosa ne sarebbe stato nell'*Estetica* del sapere storico e della storia come conoscenza ridotta sotto la categoria dell'arte? La questione non è semplice, e non fu neanche per Croce semplice risolverla, almeno in questo momento. Quello dello statuto della storia resterà infatti un nodo tutto sommato residuale nell'irriducibile tensione tra «*espressione*» e «*concetto*», tanto nelle *Tesi* quanto nella «grande» *Estetica* del 1902. Nella cornice di questa ambiziosa elaborazione di una «Logica dell'intuizione» – che proseguiva sulla scia del contributo su *Vico primo scopritore della scienza estetica* apparso nella rivista «Flegrea» nel 1901 – oltre che estremamente «difficile» quello della storia sembrava un problema pressoché irrisolvibile: «Non le dico niente sulle considerazioni ch'Ella mi fa intorno alla filosofia della storia – aveva scritto Croce a Gentile ancora nel 1897 – Problema difficile, nel qual ora mi accorgo di non essere ancora *maturo*. E provo il bisogno di ristudiarlo da capo, e con agio»³⁴⁴. L'atteggiamento prudente rispetto alle obiezioni del suo amico contenute nella lunga e attenta recensione apparsa su «Studi storici» nel 1897 rispecchiava l'assenza di un solido ancoraggio per la sua teoria della storiografia: il sostanziale allineamento di Croce alle tesi del saggio gentiliano *Il concetto della storia* furono quasi un atto di fiducia obbligato. «A noi qui importa soprattutto, riaffermata la natura estetica della storia, stabilire in che la storia si distingua poi dall'arte. Che una differenza vi sia, è evidente. Ma la differenza non viene esattamente indicata dal dir l'arte *rappresentazione del possibile*, e la storia del *realmente accaduto*: tutt'al più ciò serve a proclamare che una differenza vi è. Un valentissimo studioso italiano della questione ha testé posta la differenza in ciò: che nella storia l'esteticità è il fine *costitutivo*, laddove la verità scientifica è il fine *normativo*: fine normativo che non

³⁴³ *Ivi*, pp. 30, 34.

³⁴⁴ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, cit., p. 47.

coincide col costitutivo; onde la storia tenderà ad essere sempre altro dall'arte, e resterà sempre arte [...]»³⁴⁵.

A questo proposito c'era grande consapevolezza sul fatto che il tentativo di inquadrare il problema della «storia» nel nuovo sistema dello spirito dovesse accompagnarsi all'esigenza di oltrepassare alcune difficoltà logiche legate all'astrusa distinzione tra un reale «reale» e un reale «possibile»³⁴⁶. Da questo punto di vista è singolare l'analogia tentata nelle *Tesi* – ma non riproposta nel lavoro *princeps* del 1902 – della «storia» con la «tecnica»: pur non volendo riconoscerle lo statuto di terza «forma» conoscitiva al fianco di «intuizione» e «concetto», già nella primissima sistemazione della *Filosofia dello spirito* Croce le riservava infatti un ruolo del tutto peculiare nella nuova configurazione. «E, se io non m'inganno, la storia prende fra l'estetico e il logico un posto analogo a quello che la *tecnica* prende fra il teoretico e il pratico. Come la volontà non è possibile senza conoscenze (estetiche e intellettuali) che ne formano la base *tecnica*, così la scienza non è possibile senza verità estetiche che, in quanto sono assunte come fatti reali, si chiamano *storiche*»³⁴⁷. Si trattava di un accomodamento temporaneo e destinato a mutare, che però non avrebbe impedito di riproporre la «paradossale» tesi giovanile di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* anche nella «grande» *Estetica* del 1902, per quanto, al fine di sgombrare il campo da ulteriori equivoci, Croce definisse oramai l'intuizione come «unità indifferenziata» della «percezione del reale» e della «semplice immagine del possibile»: «Oltre queste due forme, lo spirito conoscitivo non ne ha altre. Espressione e concetto lo esauriscono completamente. Nel passaggio dall'una all'altro e dall'altro all'una s'aggira tutta la vita teoretica dell'uomo. Inesattamente è annoverata come terza forma di conoscenza la *storicità*. La storicità non è forma ma contenuto. Come forma, essa non è altro che intuizione o fatto estetico. La storia non ricerca leggi né foggia concetti; [...]. Il *questo qui*, *l'individuum omnimode determinatum*, è il suo dominio; ed è il dominio medesimo dell'arte. La storia si riduce perciò sotto il concetto generale dell'arte»³⁴⁸. Pur esclusa

³⁴⁵ B. Croce, *Tesi fondamentali di estetica*, cit., 27.

³⁴⁶ Cfr. G. Furnari Luvarà, *Tra arte e filosofia: la teoria della storia in Benedetto Croce*, Rubettino, Catanzaro 2001, p. 117.

³⁴⁷ B. Croce, *Tesi fondamentali di estetica*, cit., p. 29.

³⁴⁸ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 61. Cfr. P. D'Angelo, *L'estetica di Croce, oggi*, in *Il problema Croce*, Quodlibet, Macerata 2015, p. 29.

come un ingombrante *caput mortuum* dalle «forme» dello spirito conoscitivo nonché dai quattro momenti dello spirito teoretico e pratico che si «implicano regressivamente per la loro concretezza» («il concetto non può star senza l'espressione, l'utile senza entrambi, e la moralità senza i tre che precedono»³⁴⁹), la «storicità» andava però acquisendo gradualmente altri connotati. È in questo come in altri micro-elementi che compongono il quadro dell'*Estetica* che possono essere rintracciati i primi segnali di alcuni incipienti e profondi mutamenti di prospettiva. La storia, in quanto storicità, andrà infatti profilandosi lentamente già in queste pagine come vero e proprio elemento costitutivo della «realtà». È qui che cominciano ad intravedersi i contorni sfumati di ciò che a partire dai *Lineamenti di Logica* – come ricorderà lo stesso Croce nel 1909 – sarebbe divenuto il grande «mare» in cui sbocca il «fiume dell'arte ingrossato da quello della filosofia». «Il mondo dell'accaduto, del concreto, dello storico è ciò che si chiama il mondo della realtà e della natura, comprendente così la realtà che si dice fisica come quella che si dice spirituale ed umana. Tutto questo mondo è *intuizione*; intuizione *storica*, se lo presenta qual esso è realisticamente; intuizione *fantastica*, o artistica in senso stretto, se lo presenta sotto l'aspetto del possibile, ossia dell'immaginabile»³⁵⁰. La coesistenza non sempre armonica nell'*Estetica* di vecchi e nuovi elementi che avrebbero via via arricchito le convinzioni di Croce si sarebbero incrociati a quest'altezza con alcuni motivi 'itineranti' al centro della nascente *Lebensphilosophie* europea d'inizio secolo. La lettura interessata da parte di Croce del Bergson del *Saggio sui dati immediati della coscienza* avrebbe anticipato di poco il dirimente dialogo con il Rickert delle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. È su questo che adesso sarà bene insistere. A quest'ultima e importante opera del panorama epistemologico europeo di fine Ottocento, il filosofo italiano fece nel 1902 un implicito ma assai significativo richiamo, quando giunse a definire i dati storico-individuali come dei limiti invalicabili per le *Naturwissenschaften*: «Le cosiddette scienze naturali – si legge nell'*Estetica* – riconoscono esse medesime di essere sempre circondate da limiti: limiti i quali non sono poi altro che dati storici e intuitivi»³⁵¹. Ponendo già le basi necessarie al

³⁴⁹ *Ivi*, pp. 83-85.

³⁵⁰ *Ivi*, p. 55. Vedi M. Visentin, *Logica*, in AA. VV., *Il filosofo Croce*, AA. VV., *Il filosofo Croce. Venticinque anni dall'Edizione nazionale delle Opere*, Giornata di studio Prato 17-18 novembre 2006, a cura di M. Torrini, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 53.

³⁵¹ *Ivi*, p. 64.

configurarsi della filosofia come unica «vera scienza di concetti», in un momento in cui però ancora non era chiaro ai suoi occhi il carattere «pseudo-conoscitivo» delle scienze naturali ed empiriche, Croce affermerà già nel 1902, guardando ancora una volta a Kant seppur per oltrepassarlo, che «l'intuizione ci dà il mondo, il fenomeno; il concetto ci dà il noumeno, lo Spirito»³⁵².

3. Il dialogo con Rickert e il neokantismo del Baden

La disarmonica costruzione della «prima» *Estetica*, con la prefigurazione delle quattro distinte «forme» dello spirito che si implicano regressivamente e che abbracciano l'intera sfera di possibilità dell'attività umana, tradiva dunque ancora i tratti di una concezione idealistico-trascendentale, da un lato depurata da una certa dose di psicologismo giovanile, dall'altro coesistente però con elementi che ne preannunciavano un superamento: una concezione che nel numero inaugurale de «La Critica», redatto proprio a ridosso dell'*Estetica* del 1902, sarebbe stato definito con i nomi di «idealismo critico», «idealismo realistico» e «idealismo anti-metafisico»³⁵³. Croce era probabilmente consapevole di questo suo persistente debito, più o meno riflesso, con la filosofia kantiana, tanto che nell'*Estetica* – questo va ricordato – egli avrebbe non per niente speso parole significative non solo sulla «somma importanza» rivestita da Kant nello «svolgimento del pensiero germanico», ma anche sulla rilevanza della sua *Critica della ragion pura*, della quale però evidenzierà gli errori che a suo giudizio ne viziarono l'intero impianto. Si potrebbe addirittura affermare che l'*Estetica* sembrò in alcuni momenti porsi addirittura come il tentativo – mai però concepito in modo puntuale e approfondito – di una riforma dell'*Estetica trascendentale*, una riforma che fosse principalmente in grado di dismetterne una certa impostazione 'intellettualistica': «Kant – scriveva Croce nel 1902 – ebbe come

³⁵² Ivi, pp. 65-66. Cfr. *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 17.

³⁵³ B. Croce, *Introduzione*, «La Critica», vol. I., fasc. I., (1903), p. 3.

un barlume che l'attività intellettuale sia predetta da qualcosa che non è semplice materiale di sensazioni, ma da un'altra forma teoretica, sebbene non intellettuale [...]. Questa forma gli balenò alla mente, non già nel riflettere sull'arte in senso stretto, ma nell'esaminare il processo della conoscenza; e non ne tratta nella *Critica del giudizio* ma nella prima sezione della *Critica della ragion pura* [...]. [...] Sennonché, dopo aver con tanta giustezza postulato la necessità di una scienza della forma delle sensazioni, ossia dell'*intuizione pura*, [...] il Kant cade qui in un errore intellettualistico, riducendo la forma della sensibilità o intuizione pura alle due categorie [...] dello spazio e del tempo. [...] ma spazio e tempo così concepiti, anziché categorie originarie, sono formazioni posteriori e complicate. Il Kant assegnava come materia delle sensazioni la durezza, l'impenetrabilità, il colore e simili. Ma lo spirito, in tanto avverte il colore o la durezza, in quanto ha già dato forma alle sensazioni [...]»³⁵⁴. Una simile richiesta di riforma dell'*Estetica trascendentale*, in grado sostanzialmente di liberare la facoltà intuitiva dai vincoli imposti dallo schematismo e dalla funzione di completamento affidata ai «concetti», chiarì anche quale fu da sempre – al netto di diverse altre ricercate affinità – la principale riserva crociana nei confronti delle varie correnti del neokantismo tedesco di fine Ottocento.

Prima dell'entrata in scena di Hegel, che avrebbe scombinato le carte in tavola, il neokantismo del Baden costituì il principale interlocutore per il filosofo italiano alle prese con la lenta e faticosa costruzione della *Filosofia dello spirito*. A proposito del neokantismo della scuola di Marburgo, dei Cohen, dei Natorp e persino di un suo tardo epigono come Cassirer, Croce avrebbe in modo generico e ingeneroso denunciato l'aria «arida e matematizzante», non vedendo in fondo – se vogliamo – come la propria *Filosofia dello spirito* avesse invero assunto a inizio Novecento connotati non troppo distanti da quelli di una vera e propria 'filosofia della cultura'. A proposito di Cassirer, in particolare, il Croce maturo scriverà, rinnegando ancora una volta il tenore dei propri esordi filosofici e rivendicando strategicamente l'importanza di riallacciarsi alla «tradizione classica» hegeliana: «La mia impressione è, che il suo modo resti sostanzialmente legato al mondo tedesco dell'ultimo quarto dell'Ottocento e dei primi del Novecento, che procurò bensì di sollevare sul positivismo e naturalismo, ma non ne sollevò col ripigliare la tradizione della grande e classica età, distaccandosi e dominandoli dall'alto: cosicché non seppe districarsi

³⁵⁴ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., pp. 339-341.

dall'ordinario dualismo di 'scienze della natura' e 'scienze dello spirito', di un 'pensiero naturalistico' e di un 'pensiero storico', entrambi, nel suo modo di vedere, non solo giustificati come 'scientifici', ma collocati l'uno accanto all'altro, *ex aequo*, come parimenti 'scientifici': il che difetta certamente di rigore speculativo»³⁵⁵. Croce rispondeva così polemicamente alle critiche mossegli dal filosofo tedesco nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, nel quale – tra le altre cose – gli veniva contestato di non aver conferito uno statuto autonomo al «linguaggio» e di averlo fatto invece per l'intuizione. Quanto ai neokantiani del Baden, invece, il principale scoglio per un completo accordo fu invece «la scarsa intelligenza» ereditata da Kant per la «fantasia creatrice» e lo scarso sentore di «altra forma di conoscenza» al di fuori di quella «intellettualistica»³⁵⁶. Com'è noto tra Croce e il capofila della scuola del Baden Windelband non mancarono importanti momenti di scambio intellettuale e attestazioni di stima reciproca nel corso del primo Novecento. Per citare solo un esempio, l'uno invitò il filosofo italiano al III Congresso internazionale di filosofia di Heidelberg del 1908, al quale quest'ultimo fu chiamato in qualità di cultore degli studi di estetica, l'altro avrebbe ricambiato dedicando all'illustre storico della filosofia tedesco il suo libro del 1912 su *Giambattista Vico*, che tanta fortuna in Europa – se non una vera e propria nuova vita – avrebbe ridato all'opera del grande filosofo napoletano del '700. Chiariamo subito che al tempo della stesura di *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* Croce non poteva aver letto la *Rektoratsrede* di Windelband *Geschichte und Naturwissenschaft* (apparsa solo un anno dopo rispetto alla *Memoria* pontaniana del 1893). Eppure, sin da subito, entrambi avevano dimostrato diversi punti in comune. Oltre al peculiare approccio kantiano che li condusse ad una comune classificazione tra «scienze di concetti» e «scienze di fatti», sia Croce che Windelband avevano concesso non poco all'herbartismo: l'uno sperando come abbiamo visto qualche breve oscillazione 'psicologista' – propiziata soprattutto dalla frequentazione dei testi della *Völkerpsychologie* – l'altro, che si era formato all'Università di Gottinga, dove Herbart aveva insegnato per diverso tempo e aveva lasciato un'importante eredità teorica, sarebbe sempre rimasto convinto – in questo seguito poi a stretto giro da

³⁵⁵ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, II, in *ENC, Saggi filosofici*, XI, p. 530. Cfr. M. Ferrari, *Croce e il neokantismo*, in AA.VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit., pp. 82-84.

³⁵⁶ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 479. Per un'analisi delle affinità tra Croce e il neokantiano del Baden Emil Lask si rimanda a C. Tuozzolo, *Logica della storia e logica della filosofia: problematiche neokantiane nel primo Croce*, in AA.VV., *Croce all'aprirsi del XXI secolo*, Atti del convegno di studi, a cura di M. Agrimi, R. Ciafardoni e B. Razzotti, Rocco Carabba, Lanciano 2006, pp. 373-384.

Croce – che la psicologia non potesse non configurarsi come ‘scienza naturalistica’ e non potesse avere voce in capitolo nel novero delle scienze filosofiche. Entrambi, su tutto, avevano però da sempre condiviso l’idea secondo cui il campo della riflessione filosofica dovesse essere quello dei «valori». Per Croce la filosofia doveva essere chiamata a scandagliare il fondo della «veneranda trinità» composta da *Vero, Bene e Bello*, la triade che dopo la breve parentesi del marxismo egli non esitò a «sconvolgere»³⁵⁷ introducendovi la categoria dell’«*Utile*», Windelband aveva fissato un’idea simile nei suoi *Preludi* del 1883 – opera che stranamente Croce non citerà in nessuna occasione prima del Novecento – dove scriveva sulla scorta dell’insegnamento di Kant che l’etica, l’estetica e la logica rappresentano i tre grandi campi del sapere che la filosofia è chiamata ad indagare «criticamente»: «in senso proprio quindi non vi sono che tre scienze filosofiche fondamentali: logica, etica e estetica»³⁵⁸.

Queste affinità ideali con il fondatore della «filosofia dei valori» fecero da premesse all’importante dialogo con Rickert germogliato a ridosso della pubblicazione dell’*Estetica*. A questo riguardo possiamo essere sicuri del fatto che all’altezza del 1900 Croce avesse letto il primo volume di *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Che al volgere di quell’anno egli avesse già ben presente il volume di Rickert c’è a testimoniarlo una lettera di Vailati del 10 giugno 1900 riferita ad una precedente missiva non pervenutaci dello stesso Croce: «Quell’opuscolo del Rickert cui Ella accenna da chi è edito?», gli chiedeva Vailati. Questa fu la risposta di Croce, risposta che tradiva – potremmo dire – il segno di una lettura già piuttosto sedimentata: «Il libro del Rickert, prof. a Friburgo, è intitolato: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, ed è pubblicato a Freib. [urg] nel 1898, se non sbaglio. Ne è uscita finora la sola Ia parte»³⁵⁹. Nelle *Tesi di estetica* non mancano interessanti indizi a testimoniare questo interessamento. In quella *Memoria* pontaniana del 1900 importante preludio dell’*Estetica*, Croce dimostrò di essersi già impegnato nella lettura del testo di Rickert, del quale in poche righe enucleava una delle tesi fondamentali, quella secondo cui i limiti della concettualizzazione scientifica riposano propriamente nell’individualità concreta, individualità che soltanto la conoscenza storica può portare alla luce. Nelle *Tesi di*

³⁵⁷ Cfr. B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie IV, Laterza, Bari 1932, pp. 79-81.

³⁵⁸ W. Windelband, *Was ist Philosophie?*, cit., p. 39; [tr. it. p. 62].

³⁵⁹ B. Croce-G. Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, cit., pp. 81, 84.

estetica Croce scriverà questo con un implicito richiamo a Rickert: «Tanto è ineliminabile [questo elemento di fede] che coloro stessi che han più volte sostenuto la tesi dell'incertezza e dell'inutilità della storia non si sono poi accorti che la scienza medesima riposa, in ultima analisi, su *dati storici*. Noi incontriamo l'indimostrabile nei principi ultimi delle scienze come nella vita concreta: l'individualità dà il doppio limite della scienza. Il progresso della quale consiste nello sciogliere pretesi individuali o pretesi dati ultimi in rapporti universali; ma fa ciò con l'urtar sempre in nuovi individuali»³⁶⁰. Si tratta di riferimenti concisi, certo, ma dall'importanza non trascurabile poiché è molto probabile che proprio a partire da simili constatazioni sui limiti delle scienze naturali abbia cominciato a delinearsi nell'orizzonte crociano la distinzione tra «pseudo-concetti» delle scienze e «concetti puri» che avrebbe costituito la colonna portante della matura *Logica come scienza del concetto puro*. Questa ipotesi, riguardante una svolta nevralgica nel quadro della produzione filosofica crociana, andrebbe passata al vaglio soppesando anche quale sia stato in questo processo l'apporto delle riflessioni di Vico e di Hegel (sulle quali, probabilmente a torto, qualcuno ha continuato ad insistere oltremodo negli ultimi anni) così come quelle di Mach e Poincaré, che animarono il dibattito europeo sui rapporti tra filosofia e scienze di fine Ottocento al quale Croce diede prova in diverse occasioni di aver prestato in qualche modo l'orecchio, ma non certo di essersi addentrato in modo sistematico. L'idea che al fianco dei concetti scientifico-naturali fosse possibile delineare un'altra logica dei concetti, quella dei concetti storici, era convinzione solida di Rickert, il quale l'avrebbe in più occasioni ribadita nelle *Grenzen*: «La distinzione tra concetti scientifico-naturali e concetti storici non è consueta nei moderni sistemi di logica. Nelle sezioni relative alla dottrina generale del concetto, viene affrontato quasi esclusivamente quel tipo di elaborazione concettuale che riteniamo necessario indicare con l'aggettivo "scientifico-naturale"; del resto tutta la logica, tranne poche eccezioni, è rimasta sino ad oggi essenzialmente una logica dell'indagine scientifico-naturale»³⁶¹. A tal proposito andrebbe notato come a partire proprio dalla constatazione dei limiti logici della concettualizzazione di tipo scientifico-naturale sarebbe dipesa l'altra fondamentale tesi della fondazione logica delle scienze storiche approntata da Rickert, vale a dire

³⁶⁰ B. Croce, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 28. Cfr. su questo *Conversazioni critiche*, vol. I, cit., pp. 244-245.

³⁶¹ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, cit., pp. 25-26 [tr. it., p. 16-17].

quella che voleva la storia essere l'«unica vera scienza di esperienza» in quanto unica vera conoscenza in grado di avvicinarsi a registrare ciò che accade nella realtà del «molteplice empirico». Una tesi, quest'ultima, apparentemente simile, ma in realtà ben distante dagli esiti cui Croce sarebbe giunto dopo la scoperta del «concetto puro» nella *Logica* del 1909, dove il giudizio storico e individuale sarebbe stato definito l'unico in grado di adeguare «pienamente» e «senza residui» la realtà.

Bisogna ammettere che dal proprio canto Rickert non fu indifferente alle uscite giovanili di Croce sul rapporto storia-arte offerte in rassegna nella *Memoria* su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. In una lettera inviata proprio a Croce il 29 gennaio 1902, egli scrisse di aver letto «con interesse» quel suo saggio ma di non averlo citato in modo esplicito solo al fine di non rendere «troppo voluminosa» l'opera del cui secondo volume era appena terminata la stampa³⁶². Infatti, pur senza mai citarlo (e così sarà sino alla quinta edizione delle *Grenzen* del 1928), il filosofo tedesco aveva esaminato l'idea di Croce che della 'natura' della conoscenza storica potesse darsi una giustificazione «artistica» e non «logico-scientifica». Questo resterà di fatto il grande nodo della discordia tra i due. Il passaggio delle *Grenzen* nel quale veniva discusso il ruolo dell'intuizione nella «*Darstellung*» storiografica non è difficile da rintracciare. «Nel tendere al carattere intuitivo della rappresentazione – aveva scritto Rickert nel 1902 sempre con un implicito riferimento alla *Memoria* crociana del 1893 – lo storico concede ampio spazio alla propria inclinazione ed al talento personale. [...] Tuttavia, l'aspetto intuitivo che la rappresentazione storica presenta, per molti sembra aver reso indiscernibile la linea che separa la storia da un'altra attività umana, ed ha dato adito all'affermazione che ogni rappresentazione dell'individuale – quindi anche la storia – non sia scienza ma arte [...]. Ma allora, lo storico che rappresenta l'individuale dovrebbe forse essere escluso dal novero degli uomini di scienza, e collocato tra gli artisti, perché, per rendere presente il passato, egli si serve, tra l'altro, anche di forme di espressione artistica? Inoltre, la rappresentazione intuitiva per l'artista è lo *scopo*, mentre per lo storico è solo un *mezzo*, e questa differenza è fondamentale»³⁶³. La storia resta per Rickert una scienza, una scienza che utilizza però concetti assai peculiari che richiedono di essere indagati una volta per tutte e differenziati da quelli

³⁶² A. Giugliano, *Una lettera inedita di Heinrich Rickert a Benedetto Croce*, in «Nord e Sud», «Omaggio a Benedetto Croce», numero monografico a cura di M. Lombardi, XXXIX, n. 3, luglio-settembre 1992, p. 65.

³⁶³ H. Rickert, *Die Grenzen*, cit., p. 386 [tr. it., p. 207].

«scientifico-naturali». Così Rickert: «La storia, dunque, non forma concetti generali come la scienza della natura, ma non può neanche accogliere nella sua rappresentazione i propri oggetti – che si tratti, ad esempio, di Cesare o della Guerra dei Trent’anni, della nascita dei feudi o della pittura olandese – che, in quanto tali, sono realtà empiriche. Anche la storia deve formare *idee* di Cesare o della nascita dei feudi, idee che non possono mai coincidere completamente con i processi reali immensamente molteplici e che sono anch’esse – sebbene non abbiano un contenuto generale – concetti, in quanto enucleano e riassumono ciò che della realtà è essenziale per la storia»³⁶⁴. Con questa lucida formulazione contenuta nelle *Grenzen*, Croce non concorderà affatto, fondamentalmente per una questione che sembrerebbe però essere quasi tutta di carattere terminologico. Infatti, per definizione non potrebbero darsi a suo giudizio concetti dal contenuto individuale: dell’individuale si dà sempre e solo una «rappresentazione». Nell’*Estetica* infatti Croce non si farà sfuggire l’occasione di rispondere tra le righe a Rickert, seppur anch’egli senza citarlo direttamente: «Il sofisma consiste nel concedere che la conoscenza storica abbia per oggetto l’individuale, ma non la *rappresentazione* – si soggiunge, – sibbene il *concetto* dell’individuale: donde si conclude che la storia sia anch’essa conoscenza logica o scientifica. La storia elaborerebbe il concetto di un personaggio, di Carlo Magno o di Napoleone; di un’epoca, come del Rinascimento o della Riforma; di un’avvenimento [...]. Ma di tutto ciò non è niente: la storia non può se non presentare Napoleone e Carlo Magno, il Rinascimento e la Riforma [...], fatti individuali, nella loro fisionomia individuale, proprio nel senso che dai logici si dice che dell’individuale non si dà concetto ma solo rappresentazione. Il cosiddetto concetto dell’individuale è sempre concetto universale: ricco di note, ricchissimo se si vuole, ma, per ricco che sia, incapace di attingere quell’individualità che la conoscenza storica, come conoscenza estetica, sola attinge»³⁶⁵. Si sta parlando di una questione tutt’altro che banale, che rappresenterà uno dei grandi grattacapi nell’ambito del dibattito storico-metodologico riaccessosi nel XX secolo: se Weber avrebbe parlato di «*Idealtypen*», nel 1970 in *Comment on écrit l’Histoire* Paul Veyne definirà la storia come null’altro che «descrizione dell’individuale attraverso «universali», quegli stessi «universali» che Otto Hinze avrebbe invece preferito

³⁶⁴ Ivi, p. 328 [tr. it., p. 178].

³⁶⁵ B. Croce, *Estetica*, cit., p. 62. Cfr. M. Visentin, *Benedetto Croce: linee di una biografia intellettuale*, in *Il neoparmenidismo italiano*, cit., p. 32.

definire «astrazioni intuitive»³⁶⁶. Come che sia, per Croce, un concetto dal contenuto individuale rappresenterà sempre una contraddizione in termini. Molto più semplice conferire all'intuizione il posto che merita nell'alveo della teoria della conoscenza e riconoscere che la storia tratta sempre e comunque con rappresentazioni, non mirando mai a formare «concetti». Su questo terreno pesava non poco l'eredità della grande tradizione estetica napoletana di Vico e De Sanctis, che alla «fantasia» come contrapposta al pensiero logico avevano sempre accordato enorme fiducia, quella stessa fiducia che l'«intellettualismo» di Kant e dei neokantiani non erano mai riusciti a coltivare: in effetti, da questo punto di vista, Rickert avrebbe ribadito nelle *Grenzen* come la «molteplicità empirica» non può mai essere completamente adeguata dall'attività del pensiero, tantomeno dall'«intuizione». Il processo della conoscenza è sempre processo «concettuale» che mira a oltrepassare [*Überwinden*] il molteplice empirico: alla «facoltà rappresentativa» va sottratta qualsiasi pretesa di scientificità, o anche solo la possibilità che essa possa creare conoscenza. Per Rickert la realtà stessa, nella sua configurazione intuitiva e individuale, non entra mai in alcuna scienza.

La più compiuta replica di Croce a Rickert su questo ed altri punti 'caldi' della contesa avvenne solo all'indomani della pubblicazione della 'grande' *Estetica* del 1902. Siamo in un momento cruciale per l'evoluzione filosofica del percorso crociano e vi sono diversi indizi che tradiscono l'importanza di quella congiuntura. In una nota contenuta nel primo *Piano di studi* redatto in aprile e in una lettera indirizzata a Vossler nel giugno di quello stesso anno³⁶⁷, Croce si mostrava infatti ancora ben persuaso del fatto che «un volume sulla *Teoria della storiografia* (con relativa storia del pensiero sull'argomento)» dovesse immediatamente seguire la pubblicazione dell'*Estetica* «quasi come appendice e sviluppo» di questa. «L'*Estetica*, in quanto scienza dell'intuizione pura, dell'individuale oggetto della pura intuizione costituisce una filosofia dell'Arte; in quanto teoria di un gruppo speciale di intuizioni (le intuizioni che hanno per oggetto l'individuale reale),

³⁶⁶ Per cenni su questo ed altri aspetti della questione si veda L. Canfora, *L'analogia come forma della comprensione storica*, in *L'uso politico dei paradigmi storici*, Laterza Roma-Bari 2010, pp. 5-33.

³⁶⁷ Cfr. A. Parente, *Appunti autobiografici e piani di lavoro di Croce*, «Rivista di studi crociani», anno IV, fasc. I, gennaio-marzo 1967, p. 14, come anche F. Tessitore, *Nota*, in *Teoria e storia della storiografia. Nota al testo e apparato critico*, II, ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. IV, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 322; cfr. la lettera di Croce a Vossler del 28 giugno 1902 in *Carteggio Croce-Vossler (1899-1949)*, a cura di E. Cutinelli Rendina, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 34. Sull'importante legame tra Croce e Vossler cfr. E. Cutinelli-Rendina, *Benedetto Croce e Karl Vossler. Un'amicizia lunga mezzo secolo*, in A.a.V.v., *Croce e la modernità tedesca*, a cura di F. Rizzo, S. Di Bella Aracne, Roma 2017, pp. 133-143.

costituisce una teoria della Storiografia»³⁶⁸. Si trattava di un programma editoriale, certo, ma soprattutto di un progetto teorico che vedeva nella teoria della storiografia ancora un'appendice dell'*Estetica*: un programma destinato di lì a breve a mutare. Come sappiamo il volume *Teoria e storia della storiografia*, lungi dal presentarsi come appendice dell'*Estetica*, apparirà infatti solo nel 1917 come «approfondimento e ampliamento alla teoria della storiografia già delineata in alcuni capitoli della seconda parte [della *Filosofia dello spirito*], ossia della *Logica*»³⁶⁹. Il saggio *Les études relatives à la théorie de l'histoire en Italie durant les quinze dernières années* – apparso in lingua francese sulla «Revue de synthèse historique» proprio in quei mesi cruciali del 1902 – ha tutte le carte in regola, dunque, per essere considerato un piccolo banco di prova di quella preannunciata *Teoria e storia della storiografia*. In quell'occasione Croce ripercorse con perizia sulla rivista di Henri Berr le circostanze che condussero Labriola ad inaugurare gli studi sulle scienze dello spirito in Italia con la *Prelezione* romana del 1887, ma soprattutto osservava come l'attuale teoria italiana della storia, cioè la sua e quella di Gentile, completassero quelle contemporanee di Lacombe, di Xénopol e dello stesso Rickert, su un punto essenziale: l'«attività estetica». Una teoria dell'«intuizione pura», ossia dell'arte, è una necessità se si vuole che la teoria della storia non resti come «sospesa in aria». «D'altronde se si vuole chiamare “scienza” la conoscenza considerata da un punto di vista generale e quindi distinguere le scienze del generale e quelle dell'individuale, si sarà mutata semplicemente la terminologia tradizionale (e ne ignoro il vantaggio) ma senza far svanire questa distinzione profonda. Per tutto il resto, la teoria italiana è d'accordo (eccezion fatta per qualche sviluppo particolare) con le vedute di Xénopol e Rickert»³⁷⁰. Nonostante su quella prestigiosa rivista dal respiro europeo Croce

³⁶⁸ B. Croce, *Les études relatives à la théorie de l'histoire en Italie durant les quinze dernières années*, cit., p. 184. Vedi su questo punto P. Rossi, *Croce e la storia*, «Mondoperaio», 10, ottobre 1982, pp. 109-115 e A. Parente, *Appunti autobiografici e piani di lavoro di Croce*, cit., p. 15.

³⁶⁹ B. Croce, *Avvertenza*, in *Teoria e storia della storiografia*, I, ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. IV, cit., p. 7.

³⁷⁰ B. Croce, *Les études*, cit., pp. 186 ss. e Id. *La storia considerata come scienza*, in *Primi saggi*, cit., p. 175.

sembrasse voler accorciare le distanze da Rickert³⁷¹, egli non mancò tuttavia di redigere una lunga e articolata risposta punto su punto alle sue obiezioni sul ruolo dell'elemento «estetico-intuitivo» nella storia. Il filosofo tedesco riteneva l'aspetto artistico della storiografia come assolutamente non in grado di sottrarle quello che resta il primato del suo innegabile «carattere scientifico». Qui di seguito la lunga replica di Croce: «1) per l'artista, l'intuizione, l'*anschaulich*, è un semplice mezzo volto a produrre l'effetto estetico, mentre lo storico lo adopera per ricostruire gli avvenimenti reali; 2) lo storico è assoggettato alla realtà, l'artista non lo è; 3) l'arte non attingerebbe – a dire il vero – alla verità, poiché questa, nel senso rigoroso del termine, consiste in giudizi o in concetti [...]; l'artista non mira a formare giudizi veri, mentre lo storico punta unicamente a quelli. A questo io rispondo: 1) per l'artista, l'oggetto d'intuizione è il fine e non il mezzo, e il fatto che lo storico si soffermi sugli avvenimenti reali costituisce una differenza di contenuto e non una differenza dal punto di vista della forma di conoscenza («*au point de vue de la forme cognitive*»), che è quello di cui si sta trattando; 2) l'artista è condizionato («*est assujetti*») dalla realtà allo stesso modo dello storico, ma dalla realtà puramente possibile; 3) se i giudizi di cui parla sono di carattere logico o universale, non appartengono né all'arte né alla storia e, in questo senso, la storia non conosce neanche la verità; se si tratta di giudizi o proposizioni di carattere narrativo, essi appartengono alla storia e, allo stesso titolo, all'arte. Dal proprio punto di vista, che è quello della Logica intellettualistica, Rickert non riuscirà mai a spiegare e giustificare un tale elemento immaginativo, che caratterizza così bene la storia e che egli è pertanto costretto a riconoscere»³⁷².

Intuizione e individualità, vita e concetto, scienza e arte, queste le parole d'ordine che tennero a battesimo la rinascita dell'idealismo in Italia. Una rinascita che avrebbe però subito incrociato i prodromi di un'altro ben più vasto movimento che dalla Germania, proprio dopo il «ritorno a Kant», aveva cominciato ad avanzare

³⁷¹ Si legge poco dopo in *Les études*: «Questi lettori, che conoscono le teorie (leggermente posteriori alla mia) di Lacombe (1894), di Xénopol (1899) e di Rickert (1896-1902) [...] si domanderanno in cosa la teoria difesa in Italia da me, dal prof. Gentile e da qualche altro, differisca da quelle appena richiamate» (p. 186). A riprova di quanto Croce tenesse a soppesare le proprie parole e a non esasperare sulle pagine della rivista di Henri Berr la distanza tra la sua prima teoria 'intuitiva' della storiografia e quella di origine 'logico-concettuale' di Rickert sta quell'impegnativo richiamo a una «teoria italiana» che fa il paio con una chiosa contenuta in una lettera inviata allo stesso Gentile nel settembre 1902: «È bene che gli studiosi italiani entrino nella circolazione letteraria europea: e la *R[evue]. d[e]. synth[èse]. hist[orique]*. è a ciò molto opportuna» (B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II 1901-1906*, vol. II, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2016, p. 98).

³⁷² B. Croce, *Les études*, cit., 188n.

già a partire dai primi del Novecento: la *Hegel-Renaissance*. C'è da dire tuttavia che persino molti anni il decisivo incontro con Hegel, che avrebbe segnato inesorabilmente gli sviluppi maturi della sua filosofia, Croce non fece mancare un importante omaggio al neokantismo del Baden, riconoscendogli non solo di aver difeso un'interpretazione anti-psicologista del pensiero di Kant – cosa che Croce stesso aveva in gioventù escluso in virtù delle sue concessioni all'herbartismo a Dilthey e Simmel – ma, assieme a questo, quello di aver contribuito appunto in modo decisivo agli sviluppi della sua *Logica* e alla dottrina del «concetto puro». Nella recensione al *System der Philosophie* di Rickert, apparsa su «La Critica» nel 1921, Croce riserverà al più importante allievo di Windelband un impareggiabile omaggio: «Ma questo mio cenno critico non vuol esser poi detrazione al merito dell'opera del Rickert e della scuola della *Wertlehre* o della dottrina del valore, di cui il Rickert è certamente il rappresentante più cospicuo. Si deve alla 'dottrina del valore' la prima efficace reazione contro il positivismo e l'evoluzionismo positivistico; le si deve la restaurazione del concetto filosofico concepito come concetto del valore o dell'ideale (concetto puro); le si deve una migliore interpretazione del pensiero kantiano, ritolto agli psicologisti che l'avevano inquinato e corrotto affatto. Chi, come me, or è più di un quarto di secolo, assai ha appreso dalla *Werthlehre*, sentirebbe di commettere, peggio che un'ingiustizia, una rozzezza a non renderle il debito omaggio e a non protestarle gratitudine». Queste parole sono del Primo dopoguerra. Il fatto da rilevare è però un altro, e cioè che all'immediata vigilia del «risveglio» idealistico invocato da Croce nel 1902 – poi ribadito a stretto giro da Gentile nella *Prolozione* napoletana su *La rinascita dell'idealismo* – anche l'importante contributo del neokantismo del Baden si sarebbe rivelato un 'ponte' verso qualcos'altro: come quello di Herbart, di Kant e Marx, il suo apporto si sarebbe rivelato soltanto «propedeutico» alla rinascita idealistica e bisognava per questo «oltrepassarlo»³⁷³.

4. La via della maturità: la rinascita dell'hegelismo e la *Logica*

³⁷³ B. Croce, *Il «sistema» del Rickert*, in *Ultimi saggi, ENC, Saggi filosofici*, vol. VII, a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 310, 339. Cfr. G. Oldrini, *La «Rinascita dell'idealismo» e il suo retroterra napoletano*, in Id., *L'idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 175-205.

Già a partire dall'ultimo quarto dell'Ottocento si registrarono in Germania quelli che possono essere letti come timidi segnali di una rinascita d'interesse nei confronti di Hegel. Il processo di erosione che aveva colpito le varie parti del sistema hegeliano, i vari tentativi di rimettere sui piedi la dialettica, di conferirle concretezza e rinnovamento di un dialogo tra filosofia e scienze, sembrarono infatti aver perso forza in terra tedesca già attorno alla seconda metà degli anni '80. Più delle due grandi biografie hegeliane di Rosenkranz e Haym, o dei contributi anglosassoni di Stirling prima e di William Wallace e McTaggart poi, fu la pubblicazione del carteggio *Briefe von und an Hegel* curate nel 1887 dal figlio del grande filosofo tedesco, Karl, a segnare un importante punto di non ritorno nel quadro della rinnovata *Hegel-Forschung* d'inizio XX secolo. Sulle colonne dell'«Archiv für Geschichte der Philosophie» Dilthey accolse non a caso «con viva gratitudine» quell'impresa editoriale affermando qualcosa di molto forte nella chiusa alla propria recensione dedicata ai *Briefe*: «Il tempo della lotta con Hegel è finito – aveva scritto – è giunto ora quello della sua comprensione storica»³⁷⁴. Si trattava di una diagnosi calzante ma tutto sommato precoce: il vento stava cambiando ma ci vollero ancora diversi anni prima che qualcuno suggellasse la verità di quell'icastica previsione. L'*Hegel-Buch* di Kuno Fischer del 1900 *Hegels Leben, Werke und Lehre* diede una potente virata in questo senso. L'ultima uscita della sua *Storia della filosofia moderna* – opera fortunatissima assieme a quelle di Überweg e Zeller nel panorama della storiografia filosofica del secondo Ottocento – per un verso chiuse un lungo percorso cominciato nel 1852 con la monografia su *Descartes e Spinoza*, dall'altra parte, però, con la sua magistrale sezione biografica e un'acuta analisi anche degli aspetti più controversi del sistema di Hegel, pose di fatto le basi per un rinnovato studio attorno ai principi della logica hegeliana. Come generalmente i «libri importanti» – notava Fischer all'inizio del suo *Hegel* – così anche le «grandi opere filosofiche hanno il loro proprio destino, che si compie nell'alternanza di luci e ombre. Durante la prima metà del XIX secolo la filosofia hegeliana si è sviluppata [...] ed ha ottenuto un dominio che si è esteso lungo tutta una generazione [...] nei più vasti circoli culturali del mondo». Poi è arrivato il materialismo degli anni '50 ed Hegel cadde «nell'oblio più totale»: ora il mondo è desideroso di conoscere

³⁷⁴ W. Dilthey, GS XV, p. 316.

«nuovamente» e «senza pregiudizi» questo «filosofo respinto» e tale bisogno «dovrebbe risultare soddisfatto in questo lavoro»³⁷⁵.

L'*Hegel* di Fischer stimolò in particolare storici, filosofi e nuovi interpreti ad intraprendere su sentieri di ricerca ancora tutti da esplorare, che avevano nello studio dei manoscritti hegeliani il proprio cardine. Nell'introduzione alla *Storia della giovinezza di Hegel* uscita nel 1905, fu lo stesso Dilthey il primo a porre l'accento su questa rinnovata esigenza: «Diversi lavori, in primo luogo la storia delle scienze dello spirito e la *Vita di Schleiermacher* mi hanno ricondotto sempre di nuovo a Hegel, e, occupandomi di lui, sono giunto alla conclusione che, anche dopo le opere di Rosenkranz e di Haym, non si può guadagnare una vera comprensione storica di Hegel senza una rinnovata indagine sui suoi manoscritti [...]»³⁷⁶. La riscoperta diltheyana del giovane Hegel – alla quale polemicamente si sarebbe riallacciato Lukàcs verso la metà degli anni '50 del Novecento – consegnava l'immagine di un filosofo ancora libero dalle «coercizioni» del metodo dialettico, un «poeta-pensatore» dissetatosi al calice della «*Romantik*», i cui personaggi, tuttavia, non sono mai stati eroi e damigelle ma le «forze» della storia. Il libro di Dilthey suonò ufficialmente la carica della rinascita dell'hegelismo, ponendo solide premesse per quella *Hegel-Renaissance* culminata nella Francia degli anni '30 con figure del calibro di Jean Wahl, Koyrè e Kojève. Solo nel 1907, infatti, un allievo di Dilthey, Hermann Nohl, avrebbe curato la pubblicazione delle hegeliane *Theologische Jugendschriften*, proprio negli stessi mesi in cui si aprivano in Francia, alla «Société française de philosophie» di Parigi, le prime accese discussioni hegeliane tra Berthelot, Delbos e Boutroux che avrebbero fatto poi da lontano preludio alle *Lezioni* parigine di Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito* tenute nel 1933-1939³⁷⁷.

³⁷⁵ K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, vol. I, Winter, Heidelberg 1901, pp. V-VI.

³⁷⁶ W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, in GS IV, a cura di H. Nohl, Stoccarda-Göttinga, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p. 3 [tr. it. *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatori, G. Cantillo, Guida, Napoli 1986 p. 15].

³⁷⁷ Cfr. A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 42-51 e R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974, pp. 52-82. Sono meno di quanto si possa pensare i contributi che hanno tentato una ricostruzione esaustiva delle vicende che prepararono in Europa la rinascita dell'hegelismo alla vigilia e all'indomani della Grande Guerra: oltre al classico H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 1927, debbono essere presi in considerazione A. Banfi, *Incontro con Hegel*, Argalia, Urbino 1965; C. Lacorte, *Introduzione a Il primo Hegel*, a cura di M. Signore, con una introduzione di G. Cantillo, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato 2012², pp. 4-22; V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari, pp. 211-243; R. Jeffs, *Hegel in Dark Times: The Resurrections of Geist from the Ashes of War*, in AA. VV., *100 years of European Philosophy Since the Great War. Crisis and Reconfigurations*, (Eds.) M. Sharpe, R. Jeffs, Rory, J. Reynolds, Springer, Berlino 2017, pp. 161-182.

In Italia era stato Gentile a parlare forse per la prima volta di una resurrezione dell'hegelismo, recensendo nel 1904 su «La Critica» il volume dello scozzese James B. Baillie *The origin and significance of Hegel's logic: a general introduction to Hegel's system* del 1901. Benché non avesse perso tempo nel prendere le distanze dai primi fugaci segnali di quell'imminente «rinascita»³⁷⁸, fu proprio allora che Croce avrebbe cominciato di fatto la sua importante opera di rilettura dell'hegelismo cominciata con la traduzione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e culminata nel *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, opera che vide la luce nel 1906 e rappresentò il primo importante frutto dei suoi studi hegeliani. L'ascendente dell'amico Gentile, le sue dure critiche rivolte ai vari protagonisti del neokantismo italiano, unite alle esigenze di rinnovamento legate alla politica culturale della «La Critica», non sono certo aspetti da trascurare nel ricostruire le tappe di quella che fu da parte di Croce né più né meno che un'autentica 'scoperta'. Bisogna ricordare che il ciclo dell'hegelismo italiano si era chiuso verso nella prima metà degli anni '80. Se i vari Mariano, Maturi e Jaja non erano riusciti nell'intento di tenere viva alla svolta del secolo l'eredità di Spaventa o di un Vera, dall'Università di Napoli e poi a Palermo era stato proprio Gentile a incaricarsi di serbarne vivo ricordo e rinnovarne le sorti. Gentile era sempre rimasto devoto a Hegel. Dopo aver 'hegelizzato' Marx nel 1899, Gentile pubblicò nel 1900 l'importante riedizione degli *Scritti filosofici* di Spaventa, intraprese l'ampia ricostruzione delle origini della filosofia contemporanea in Italia consegnata alle pagine de «La Critica» a partire dal 1904 – ricostruzione nella quale l'onta nei confronti del neokantismo e del positivismo facevano da contraltare al ruolo cruciale giocatovi dall'hegelismo napoletano – e profuse non da ultimo grandi energie nella scrittura dei saggi che avrebbero composto la sua *Riforma della dialettica hegeliana* uscita poi nel 1913. Proprio in uno dei saggi della raccolta del 1913, quello su *L'origine e il significato della logica di Hegel*, apparso per la prima volta su «La Critica» nel 1904, Gentile definiva «questo ritorno da Kant ad Hegel» come «una delle più belle prove della razionale necessità, del processo storico dell'idealismo assoluto» e illustrava uno dei principali aspetti teorici di questo passaggio: «La categoria kantiana senza l'intuizione è vuota: ma esiste come vuota? No: solo una considerazione trascendentale (che trascende il *Dasein*) può coglierla; e la logica che la studia è detta perciò appunto trascendentale. Tale trascendentalità delle categorie è la loro

³⁷⁸ Cfr. G. Bonacina, *Croce, Gentile e la 'scoperta' di Hegel*, AA. VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit., pp. 52-53.

astrattezza. Ma il trascendentale di Kant non è trascendente, anzi immanente: per Kant, immanente, nel solo conoscere; per Hegel, nello stesso reale che è identico al conoscere. Quindi la trascendentalità si compie nello stesso reale, nella natura e nello spirito»³⁷⁹. Il peso di queste pagine di Gentile dovette essere decisivo nel favorire l'incontro tra Croce ed Hegel. Ma va detto preliminarmente che furono anche altre per Croce, e di portata europea, le sollecitazioni in questa direzione. Per quanto infatti ormai sempre più defilata nel panorama filosofico europeo, la figura di Kuno Fischer rivestì un ruolo di primo piano in questo senso. È noto come Croce avesse sempre continuato a guardare con un certo interesse, anche dopo la pubblicazione dell'*Estetica*, ai più recenti sviluppi della filosofia tedesca contemporanea³⁸⁰. L'insistenza con cui per tutto il 1906 egli chiese a Gentile di redigere una recensione per «La Critica» dei due volumi *Die Philosophie im Beginn des XX Jahrhunderts*, la raccolta di saggi curata da Windelband in onore del suo maestro, la dice però lunga su quanto fosse alta l'attenzione da parte di Croce in particolare nei confronti di Fischer. Così Croce noterà in uno dei tanti stralci di lettere indirizzati a Gentile e riferiti proprio a quel volume di recentissima uscita dedicato a Fischer: «potreste nella recensione limitarvi a un cenno del contenuto dei due volumi e a qualche considerazione generale sulla condizione della filosofia contemporanea che i due volumi rispecchiano. E rispecchiano poi, nei tratti essenziali, tutta la filosofia contemporanea?»³⁸¹. Va ricordato come Windelband avesse curato in quella *Festschrift* una lunga sezione dedicata alla storia ed agli sviluppi più recenti della logica dell'Ottocento, che rappresentò con tutta probabilità un punto di partenza importante per la *Logica* crociana del 1909 e che si apriva con queste parole: «Qualora si guardi al ricco sviluppo e al manifestarsi dei grandi contrasti interni che la Logica ha subito nel corso del XIX secolo, si pensa senza volerlo al posto particolare rivestito da Kant nei confronti di questa scienza. [...] l'intenzione di Kant

³⁷⁹ G. Gentile, *Origine e significato della Logica di Hegel*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, OGG, XXVII, p. 73.

³⁸⁰ Cfr. E. Cutinelli-Rendina, *Croce e la cultura tedesca del Novecento*, «La Cultura», I, 2018, pp. 81-106; D. Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 66-69.

³⁸¹ Croce-Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, a cura di C. Cassani, C. Castellani, Aragno, Torino 2016, p. 503. Cfr. G. Gentile, *recensione a Die Philosophie im Beginn der XX Jarhundert. Festschrift für Kuno Fischer*, «La Critica», vol. 5, 1907, pp. 146-151: in quell'occasione Gentile non avrebbe risparmiato critiche, a dire il vero un po' pretestuose, al germano-centrismo di quella raccolta, nella quale – scriveva – sono citati pochissimi filosofi di origine non tedesca laddove in Italia, Francia e Inghilterra in realtà «ci sono stati pensatori tali da reggere senza svantaggio al confronto dei germanici per solidità di pensiero». Al di là di questo, egli elogiò comunque i due «eccellenti» contributi di Windelband dedicati l'uno alla *Logik*, l'altro allo stato dell'arte e al contributo dato da Fischer alla *Geschichte der Philosophie* (pp. 146-147).

che prevedeva sistemi totalmente separati delle teorie logiche [formale e trascendentale] è diventato il fermento che ha portato il maggior stimolo nelle ricerche sull'essenza del pensiero scientifico ed ha innescato un'abbondanza di nuovi moti, nelle cui contraddizioni, tutt'altro che irrisolte, ci troviamo tutt'ora». Dopo aver passato in rassegna il contributo dato alla storia della logica da nomi come quelli di Drobisch, Lotze e Sigwart, venendo al *System der Logik* di Kuno Fischer Windelband aggiungeva, evidenziandone sia il debito con l'approccio «gnoseologico» di Kant, sia la portata «metafisica» che lo collegava ad Hegel: «La trattazione puramente teorico-conoscitiva della logica che, screditando e trascurando i momenti formali e metodologici della sua dottrina, ha dato al tempo stesso importanza alla sua visione metafisica è stata originariamente la tendenza caratteristica della scuola hegeliana». Essa si è data in Fichte, Schelling e Schleiermacher – notava Windelband – ma in nessuno di questi casi si è assistito alla nascita di un vero e proprio «sistema di logica»: la *Logik* di Fischer costituisce da questo punto di vista «la più interessante» trattazione nell'ambito della scuola hegeliana e ne rappresenta «una libera, raffinata e chiara trasformazione»³⁸².

Agli albori della nuova stagione hegeliana che avrebbe accompagnato la scena filosofica europea attraverso il durissimo banco di prova della Prima guerra mondiale, è evidente come la figura di Kant in Germania avesse continuato a giocare un ruolo di primo piano. Un attento storico della filosofia come Rosenkranz – che oltre a essere stato biografo di Hegel era stato autore nel 1840 di una *Geschichte der Kant'schen Philosophie* e aveva curato assieme a F. W. Schubert tra il 1838 e il 1840 un'importante edizione delle opere di Kant – aveva tenuto a sottolineare addirittura già nel 1870 che «nessuno sta così vicino a Kant come Hegel; nessuno più di lui ha messo a nudo il compito che Kant aveva assegnato alla filosofia, e nessuno ha tratto fino in fondo le conseguenze del pensiero kantiano»³⁸³. E lo stesso avrebbe fatto Dilthey, negli anni in cui peraltro presiedeva la commissione della *Berliner Akademie der Wissenschaften* per la preparazione della *Kant-Ausgabe*: «è d'importanza decisiva per la comprensione di Hegel – si legge nella sua opera hegeliana del 1905 – il fatto che già con Kant fossero poste le premesse di un nuovo modo di intendere il

³⁸² W. Windelband, *Logik*, in A.a. V.v., *Die Philosophie im Beginn der XX Jarhundert. Festschrift für Kuno Fischer*, 1 Bd., hrsg von W. Windelband, Winter, Heidelberg 1904, pp. 163, 180.

³⁸³ K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Duncker & Humblot, Lipsia 1870, p. 3.

mondo storico»³⁸⁴. Per molti dei protagonisti che avevano animato a lungo le vicende del neokantismo durante la seconda metà dell'Ottocento – si pensi allo stesso Fischer e Dilthey o a un Windelband – e che assistettero o prepararono attivamente la rifioritura dell'hegelismo, Kant restava dunque un tassello fondamentale. Proprio Windelband avrebbe sottolineato con chiarezza l'importanza di quel retaggio nella *Festrede* tenuta nel 1910 presso la «Heidelberger Akademie Der Wissenschaften» dal titolo *Die Erneuerung des Hegelianismus*. Tracciando un profilo dei più recenti sviluppi della filosofia contemporanea in Europa, egli avrebbe riservato ampio spazio all'opera di Kant e al contributo che essa diede nell'indirizzare gli studi accademico-filosofici del XIX secolo. Con la *Critica della ragion pura* Kant aveva reso la filosofia una «disciplina speciale» con un proprio specifico «campo di ricerca» e anche dopo di lui «quello sviluppo si è ripetuto anche durante la seconda metà dello scorso secolo». Ma ecco riproporsi una ripresa di Hegel, qualcosa di molto più d'una semplice «moda filosofica» e che non andava certo «sottovalutata». Che significato dare allora a quel processo «non casuale» che dal «ritorno a Kant» di metà Ottocento stava gradualmente portando alla vigilia della Grande Guerra ad un «rinnovamento» dell'hegelismo? Noterà Windelband a un certo punto: «È la fame di *Weltanschauung* ad essersi impadronita della nostra giovane generazione e che in Hegel cerca sazietà», ma con una grande differenza rispetto al passato. «In questo senso il 'ritorno a Hegel' significa una sorta di recupero, ed esso porterà a compimento la propria missione se si mantiene libero dalle stravaganti exteriorità e dalla avventatezza metafisica del vecchio hegelismo, se riesce a gettare via il guscio e afferrarne il nucleo. Ma per questo è necessario che anche il lavoro concettuale della filosofia scientifica faccia suoi con decisa consapevolezza gli elementi che può trovare in Hegel utili per risolvere i propri problemi: elementi che certo non mancano»³⁸⁵.

Il caso di Croce può essere certamente inserito in questo processo di dimensioni 'europee'. Partiamo dal considerare questo, e cioè che anche per Croce si trattò di distinguere una parte ancora «viva» del pensiero hegeliano ed una parte marcescente, che meritava di essere superata: un Hegel «profondo» e un Hegel «superficiale»³⁸⁶.

³⁸⁴ W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, cit., p. 46 [tr. it., p. 79].

³⁸⁵ W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, I, Tubinga, Mohr, 1915, p. 274-278.

³⁸⁶ B. Croce, *Il concetto del divenire e l'hegelismo* [1912], in *Saggio sullo Hegel*, vol. III, a cura di A. Savorelli con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 171.

Più che nell'arte, nel diritto o nelle indagini sulla filosofia della storia, per Croce la grande vitalità di Hegel è da rintracciarsi nella teoria logica. Hegel – si legge nell'*incipit* al *Ciò che è vivo e ciò che è morto* – è «uno di quei filosofi che hanno fatto oggetto del loro pensiero non solo la realtà immediata ma la filosofia stessa»³⁸⁷. E poi aggiungeva: «È strana l'avversione che incontra questo concetto [...] di una logica della filosofia: che la filosofia, in altri termini, si muova secondo un suo proprio metodo, di cui sia da indagare e formulare la teoria». Secondo Croce, Hegel ha scoperto per primo il carattere costitutivo ed essenziale del pensiero logico, definendolo nei termini di «concetto», diverso quindi dall'intuizione e dal sentimento, «universale», in quanto riferito non ad una classe ma alla totalità delle rappresentazioni, «concreto», poiché non è mera astrazione dalla realtà rappresentata ma immanente ad essa. Già in questo primo inquadramento, che – come si vedrà a breve – verrà approfondito attraverso la teoria del «concetto puro» nella *Logica* del 1909, intervenivano nella lettura crociana elementi del tutto estranei a Hegel. Non ci si riferisce in questo caso soltanto al richiamo implicito da parte di Croce alla «distinzione» tra i due gradi autonomi e distinti della conoscenza, «pensiero» e «intuizione», distinzione che aveva d'altronde giustificato lo stesso concepimento dell'*Estetica*, ma anche alla differenza – che andava delineandosi nel 1906 attorno all'attribuzione al concetto del carattere di «universalità» ma che troverà compimento soltanto nell'opera del 1909 – tra «concetti puri» e «pseudoconcetti». Al netto di questi aspetti – che lo allontanavano in modo considerevole da Hegel e che sono già stati evidenziati³⁸⁸ – quel che interessa sottolineare in questa sede è che Croce sarà condotto, riallacciandosi proprio all'ultimo dei tre caratteri attribuiti al concetto, quello di «concretezza», ad evidenziare nel *Ciò che è vivo* un altro grande merito del filosofo tedesco: vale a dire quello della scoperta della «dialettica». In quanto «concreto», infatti, il «concetto» è al tempo stesso «atto di unificazione degli opposti», vale a dire ciò che nella prima triade della logica hegeliana permetteva alle prime due categorie dell'«essere» e del «nulla» di 'concretizzarsi' nel «divenire». Anche su questo però occorrerà far chiarezza per Croce. Da questo punto di vista, sebbene vi saranno molte differenze tra il suo *Hegel* del 1906 e un'opera rappresentativa della rinascita hegeliana come la *Jugendgeschichte Hegels* di Dilthey – e sebbene nel 1906 egli non avrebbe mai citato quell'opera (uscita solo un anno

³⁸⁷ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, in *Saggio sullo Hegel*, cit. p. 11.

³⁸⁸ Cfr. M. Mustè, *Croce*, Carocci, Roma 2009, p. 65.

prima) – si può dire che nell'accostarsi ad Hegel Croce condivise con Dilthey da questo punto di vista un'importante esigenza. Per Dilthey era tempo che nell'interpretazione di Hegel si indirizzasse l'attenzione sui «manoscritti», in quanto erano «sorti dall'immergersi di Hegel nella più vasta materia della storia», ma soprattutto in quanto non ancora «limitati dalle coercizioni del metodo dialettico»³⁸⁹. Anche per il Croce interprete di Hegel la necessità sarebbe stata primariamente quella di privilegiare gli aspetti della filosofia hegeliana meno compromessi dal ritmo 'onnivoro' della dialettica: «Il panlogismo, che è stato notato nel sistema di Hegel, non è altro che il complesso di errori provenienti dalla dialettica [...]»³⁹⁰. Per Croce, in particolare, una delle priorità in questo senso sarebbe stata quella di salvaguardare proprio dal ritmo della «sintesi degli opposti» il cosiddetto «nesso dei distinti», cioè il rapporto di implicazione vicendevole delle quattro forme teorico-pratiche poste quali basi fondamentali della *Filosofia dello spirito*. Nota Croce: «Hegel non fece, fra teoria degli opposti e teoria dei distinti, la distinzione importantissima, che io mi sono sforzato di dilucidare». E aggiungeva: «Se si vorrà chiamare dialettica (oggettiva) tanto la sintesi degli opposti quanto il nesso dei gradi, si dovrà poi non perdere di vista che l'una dialettica ha processo diverso da quell'altra [...]». Questa differenza risiede nel fatto che nella dialettica i termini *a* e *b* sono entrambi soppressi e conservati, ma solo «metaforicamente» perché «non esistono mai come *a* e *b* distinti»; nel nesso dei distinti, invece, *a* è superato in *b*, il che vuol dire che il grado «estetico» dello spirito è negato dal «concetto», ma al tempo stesso implicato da esso e conservato come forma «espressiva»³⁹¹.

Oltre all'esigenza di distaccarsi dalle rigidità del metodo dialettico hegeliano, esigenza legata soprattutto al tentativo di salvaguardare dagli abusi della dialettica il «nesso dei distinti» – e dunque le fondamenta stesse della *Filosofia dello spirito* – Croce avrebbe mostrato altri importanti punti di contatto con i primi segnali tedeschi del «ritorno ad Hegel». Ci si sta riferendo in particolare al ruolo rivestito da Kant nell'ambito della sua rilettura del pensiero hegeliano. Sebbene infatti l'incontro con

³⁸⁹ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit., p. 3 [tr. it., p. 15].

³⁹⁰ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, cit., p. 129. Benché la ricostruzione di Dilthey sulla giovinezza di Hegel del 1905 fosse imperniata sulla teoria degli «*Erlebnisse*», teoria che Croce aveva già da tempo rigettato, quest'ultimo non avrebbe comunque mancato di riconoscere dei meriti all'opera hegeliana di Dilthey, scrivendo nel 1949 che «quella forma di ricerca psicologica ha il suo diritto, e nel Dilthey e in altri che la ripresero dopo di lui fu condotto solitamente con acume e con finezza» (B. Croce, *L'odierno rinascimento «esistenzialistico» di Hegel*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, ENC, Saggi filosofici XIII, p. 89).

³⁹¹ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, cit., pp. 66, 69.

Hegel avrebbe fatto *tabula rasa* – come si vedrà più avanti – del suo giovanile interesse nei confronti del neokantismo, quanto al ruolo giocato da Kant nel prosieguo del percorso filosofico crociano occorre invece essere ben più cauti. È difficile in questa sede soffermarsi sui tanti e non sempre chiari risvolti che Kant ha avuto nel pensiero di Croce dopo la sua personale riforma dell'hegelismo: lo stesso Croce non avrebbe del resto smesso di ammettere, ancora sul finire degli anni '30 del Novecento, di guardare a Kant come a un filosofo «di gran lunga più moderno di lui [di Hegel]»³⁹². Un aspetto curioso che andrebbe rievocato a tal proposito riguarda proprio la ricezione del *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*. Colpito probabilmente dalla persistenza nel saggio crociano del 1906 del dualismo tra «intuizione» e «concetto» – dualismo che rimandava al tentativo di riforma dell'*Estetica trascendentale* timidamente abbozzato da Croce nell'*Estetica* del 1902 – il neokantiano Felice Tocco intravide infatti nel saggio crociano su Hegel nientemeno che i segnali di un nuovo «ritorno a Kant». In una lettera inviata a Gentile il 31 dicembre 1906, Croce accolse piuttosto freddamente quella personale ancorché autorevole opinione: «È curioso che il Tocco abbia interpretato il mio libro come se io giustificassi un ritorno al Kant. Se un senso ha il mio libro, è che bisognava *insistere* su Hegel, e non andare indietro, anzi prepararsi ad andare innanzi»³⁹³. Al di là dei fraintendimenti che l'operazione crociana di 'dissezione' di Hegel proposta nell'opera del 1906 possa aver ingenerato nei suoi lettori più attenti, seguendo le tracce dei riferimenti crociani a Kant negli anni post-*Estetica* ci si imbatte però subito in un altro grande nodo da sciogliere, quello rappresentato dalla «sintesi *a priori* logica». Essa sarebbe rimasta di fatto una delle grandi eredità kantiane all'interno della *Logica*, sebbene si tratterà dell'eredità di un Kant la cui immagine si può dire fosse ormai a fondo 'trasfigurata' e ben più vicina ad Hegel di quanto non fosse nei pochi riferimenti kantiani rintracciabili negli scritti giovanili crociani di fine Ottocento, o anche solo nell'*Estetica*. Nel caso di Croce, si trattava ormai dell'immagine di un Kant profondamente 'hegelizzato', che aveva certamente

³⁹² B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, ENC, *Saggi filosofici*, X, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 53-54. Cfr. B. De Giovanni, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 22-35. È certo significativo quanto Croce scrivesse in una lettera dei primi del Novecento, compiacendosi con queste parole all'indirizzo di Gentile: «Mi è piaciuto di trovare nella vostra recensione l'osservazione sulla derivazione della Logica di Hegel da quella kantiana. – E aggiungeva – Anche io ero venuto a questa conseguenza, che la vera Logica di Kant non è nella *Logica*, ma nella *Critica della ragion pura*» (Croce-Gentile, *Carteggio II [1901-1906]*, cit., p. 236).

³⁹³ Croce-Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 592. Il giudizio di Tocco, comunicato a Croce da Gentile, era contenuto in una lettera di Tocco del 21 dicembre 1906 indirizzata allo stesso Gentile (*Ivi*, p. 588).

risentito non solo dell'operazione gentiliana di rimessa in circolazione degli *Scritti filosofici* di Spaventa nel 1900, ma anche dell'influenza della *Logik oder Wissenschaftslehre* di Fischer, riportata in auge dalla *Festschrift* curata da Windelband nel 1904: due eminenti e «cauti» interpreti hegeliani, Fischer e Spaventa, che avevano avuto a giudizio di Croce proprio il merito di aver insistito sul debito di Hegel nei confronti di Kant. Croce scriverà così a tal riguardo nel 1906: «I migliori della scuola furono coloro che, non sentendosi in grado di superare Hegel o non reputando i tempi maturi da ciò, si restrinsero a preservare quasi sacro deposito le dottrine del maestro»; e poco dopo aggiungeva una considerazione molto importante, e cioè che «costoro mostrarono il loro spirito cauto e critico anche col riportare in certo modo Hegel alle sue fonti kantiane, facendo continuo oggetto della loro disamina la necessità del passaggio da Kant ad Hegel. Tali furono Kuno Fischer in Germania, Bertrando Spaventa in Italia [...]»³⁹⁴. In effetti nella prima edizione della *Logik oder Wissenschaftslehre* Fischer aveva scritto di ravvisare in Hegel «il filosofo che ha compreso e sviluppato sistematicamente il concetto dell'identità nello spirito trascendentale»³⁹⁵. In breve, a giudizio di Fischer, Kant aveva 'intravisto' nella «sintesi *a priori*» – vale a dire nell'«atto» di unificazione del molteplice dato dalle forme *a priori* della sensibilità che permette alle categorie di «applicarsi» *a priori* agli oggetti dell'intuizione – il principio hegeliano dell'identità tra «pensiero» ed «essere». Tale convinzione lo avrebbe condotto nella seconda edizione della *Logik* (dove peraltro si consumava un confronto critico con il realismo herbartiano che era stato ignorato nella ricostruzione storica della prima edizione) a trarre una fondamentale conseguenza rispetto al problema del «concetto». Per Fischer, a differenza di Herbart, «la logica non deve semplicemente presupporre i concetti come dati, ma deve chiarire come sono dati, come sono costruiti»³⁹⁶. A questo proposito egli enunciava una fondamentale distinzione che risuonerà più tardi anche nella matura riflessione crociana: Fischer differenzia infatti il «concetto empirico» di un oggetto, inteso come insieme di «rappresentazioni», non prive di contraddizioni, dal concetto di origine razionale, la «categoria», la quale consente di organizzare le rappresentazioni in modo da eliminare un loro possibile contrasto e che, soprattutto, non può essere di origine empirica, bensì dev'essere «pura»: «Questa sintesi non può

³⁹⁴ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 140.

³⁹⁵ K. Fischer, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* [1852], cit., p. 9. Cfr. E. A. Colombo, *Logica e metafisica in Kuno Fischer*, Unicopoli, Milano 2004, p. 18.

³⁹⁶ Id., *System der Logik* [1865], cit., p. 6.

dunque essere una rappresentazione, non può essere un concetto empirico», bensì un «concetto puro»³⁹⁷. Proprio su questo punto Croce avrebbe dimostrato nella *Logica* un accordo pressoché totale con Fischer, accordo tale da ingenerare il sospetto che proprio nella *Logik* egli avesse tratto le linee essenziali della propria dottrina del «concetto puro»: «Kuno Fischer, nella sua *Logica*, esponendo il pensiero dello Hegel, distingue limpidamente i concetti empirici dai concetti puri, e nota che quelli puri sono fondamento e presupposto degli altri [...]. La differenza tra questi concetti puri o categorie, e quelli empirici, non è di quantità ma di qualità: i concetti puri non sono i più generali [...] non rappresentano fenomeni ma connessioni e relazioni; possono paragonarsi ai segni [...] delle operazioni matematiche, e non si ottengono per astrazione, ché anzi per loro mezzo si ottengono le astrazioni tutte»³⁹⁸.

Tornando al punto, al pari di due eminenti interpreti hegeliani come Spaventa e Fischer, anche Croce, dunque, avrebbe sentito la necessità di insistere sui punti di continuità contenuti nel passaggio di consegne da Kant ad Hegel. Nella *Logica* egli avrebbe non per niente dedicato un'importante sezione alla «sintesi *a priori* logica», la grande scoperta di Kant che, tuttavia, era rimasta «oscura» al suo grande scopritore e della quale solo Hegel seppe cogliere a pieno la portata. Per Croce parlare di «sintesi *a priori*» non vorrà dire far riferimento kantianamente ai giudizi matematici o ai principi della fisica: il carattere di questi ultimi infatti non è autenticamente «logico», poiché trattasi di giudizi composti da quelli che Croce definirà proprio in opposizione al «concetto puro» – come si mostrerà a breve – «pseudoconcetti». Per Croce dire «sintesi *a priori* logica» vuol dire «spirito» e dunque «realtà», vuol dire identificazione tra pensiero ed essere, oltre che definitiva eliminazione del problema kantiano della «cosa in sé»: «Questo è il gran valore della sintesi *a priori*: l'efficacia cioè che essa possiede a porre termine ai dubbi circa l'oggettività del pensiero e la conoscibilità della realtà, e a fare trionfare la potenza del pensiero sul reale, che è la potenza del reale a conoscere se medesimo. Ma, come abbiamo detto, questa potenza appunto della sintesi *a priori* rimase oscura allo scopritore di essa [...]: di guisa che al Kant parve che la categoria fosse non già immanente al reale e pensiero della realtà di questo [...], rinuncia alla conoscenza della realtà genuina, la quale

³⁹⁷ *Ivi*, p. 7.

³⁹⁸ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 369n. Oltre che nella *Logica* del 1909, diversi, seppur più concisi, riferimenti alla *Logik* di Fischer, nelle sue due edizioni, si ritrovano anche nel saggio crociano su Hegel del 1906: cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, cit., pp. 32n, 172n.

resterebbe fuori di ogni categoria e giudizio, come Cosa in sé»³⁹⁹. Persino su questo punto il confronto di Croce con la prima *Critica* di Kant non sarà paragonabile a quello profuso da un attento esegeta kantiano come Fischer. Eppure, proprio il problema della «sintesi *a priori*» si sarebbe rivelato uno dei cardini della rinascita hegeliana in Italia. Anche per ragioni strategiche tese a favorire la compattezza del nuovo fronte impegnato nel lancio della rinascita dell'idealismo in Italia, nel saggio su Hegel del 1906 Croce non aveva del resto evidenziato alcuna distanza con Gentile, mostrando anzi, come s'è visto, un atteggiamento conciliante persino con il vecchio hegeliano Spaventa⁴⁰⁰, dal quale in gioventù s'era tenuto a debita distanza. Con entrambi, almeno a questa altezza, l'accordo era ormai del resto totale, sia sul fatto che – come aveva notato Gentile nel 1904 – «la trascendentalità si compie nello stesso reale, nella natura e nello spirito», sia sull'idea, sostenuta praticamente cinquant'anni prima da Spaventa, che Kant aveva soltanto preparato «la via alla vera unità dell'idea e della realtà»⁴⁰¹. La rilettura crociana dell'hegelismo avrebbe però com'è noto imboccato una via ben diversa da quella di entrambi. Croce insistette soltanto a conti fatti su quelle differenze, molti anni dopo, nel 1940, quando rivendicò la propria come, di fatto, l'unica vera riforma italiana dell'hegelismo: Spaventa «non riformò la filosofia hegeliana, ma la sostituì con una metafisica del Pensiero o, come la chiamò, con la «metafisica della Mente», mentre Gentile con «l'idealismo attuale portò all'estremo l'Atto del pensiero innalzato a unico principio dallo Spaventa, con questo dippiù che, comprendendo esso il Tutto, [...] volontà, azione, moralità, smarriva la forma razionale e logicista, che serbava nello Spaventa, e si faceva un incognito indistinto», vero e proprio «misticismo»⁴⁰².

Quanto alle principali implicazioni dell'interpretazione di Hegel nella successiva produzione crociana occorre chiarire che, pur prendendo le mosse anch'essa dalla rilevanza dell'eredità kantiana dalla «sintesi *a priori*», essa non sfocerà né in una

³⁹⁹ B. Croce, *Logica*, cit., pp. 172-173.

⁴⁰⁰ Cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, cit., pp. 140-141.

⁴⁰¹ Cfr. G. Gentile, *Origine e significato della Logica di Hegel*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 73; si veda anche Id., *La dialettica del pensato e la dialettica del pensare*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 3-7 e B. Spaventa, *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana* [1856], in *Opere*, I, cit., pp. 254-255, quando Spaventa scrive, proprio riguardo a Kant: «Il suo merito consiste nell'esprimere il concetto formale della ragione come *vera forma*, [...] nel porre all'interno del soggetto (idealismo soggettivo) tutto ciò che prima veniva considerato come oggettività pura, come fuori ed opposto al soggetto; nel preparare così la via alla vera unità dell'idea e della realtà. Questi pregi, nei quali sono espressi anche i suoi difetti, indicano ciò che restava da fare dopo di lui».

⁴⁰² B. Croce, *Le cosiddette «riforme della filosofia» e in particolare di quella hegeliana*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., pp. 71-72.

«metafisica della mente» à la Spaventa, né tantomeno nell'esplorare le implicazioni del «pensiero in atto» gentiliano, bensì avrebbe avuto il proprio cardine proprio nella dottrina del «concetto». Sarà esattamente questo il punto di applicazione a partire dal quale, dopo essersi innestato *a posteriori* su un retroterra teorico-conoscitivo ispirato a Herbart e al neokantismo, il sodalizio con Hegel avrebbe indirizzato in modo definitivo la 'maturazione' crociana in senso compiutamente 'idealistico'. La riformulazione del problema del concetto diventerà infatti un vero e proprio spartiacque tra una 'prima' gnoseologia crociana, legata all'«elaborazione concettuale» di Herbart e ai protagonisti neokantiani del dibattito sulle «scienze dello spirito», ed una 'seconda' che invece, dopo l'incontro con Hegel e attraverso la cruciale rimodulazione dei rapporti tra filosofia e scienze, condurrà Croce ad affermare l'identità tra «pensiero» ed «essere» grazie al concetto filosofico inteso come «universale concreto», che non è «ischiementamento della realtà ma comprensione di questa nella sua pienezza e ricchezza»⁴⁰³.

Per inquadrare tale mutamento occorre porre la nostra attenzione sulla *Logica*. Dopo aver chiarito nell'*Estetica* i caratteri principali della «facoltà intuitiva», la prima *forma* della sfera teoretica, nella *Logica* l'obiettivo sarebbe diventato infatti quello di spiegare cosa sia propriamente il «concetto». Non più – si badi – il concetto delle scienze, le quali perderanno qui definitivamente il proprio ruolo di battistrada della conoscenza del mondo, quanto l'unico vero concetto, quello «puro» della filosofia, l'«universale concreto»: «Lo spirito umano, che corre come a suo fine al possesso pieno di se medesimo e della realtà, non può restar chiuso nella mera cerchia rappresentativa e intuitiva. C'è qualcosa, nelle intuizioni stesse, che lo spinge a superarle: come colui che è nella folla da spettatore cogliendone i molteplici aspetti parziali, anela a trarsene fuori e salire in luogo alto per abbracciarne, con un solo sguardo lo spettacolo totale. Le rappresentazioni sono varie, individuali, mutevoli; e nella loro varietà, individualità e mutevolezza, c'è l'appello perpetuo al costante, all'uno, all'universale. L'individuale e universale non sono già i due poli dell'attività teoretica, dall'uno all'altro dei quali l'uomo sia sbalzato senza posa e senza progresso; ma due stadi successivi, un arricchimento continuo della coscienza, che dalla prima forma si solleva alla seconda, e torna sulla prima per apprendere in

⁴⁰³ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 14.

nuovi modi»⁴⁰⁴. Nei *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* si era del resto già profilata quella contrastata dicotomia che tante polemiche e condanne avrebbe alimentato nel corso del Novecento all'indirizzo del maturo idealismo crociano. Si sta parlando ovviamente della distinzione tra «concetti» della filosofia e «pseudoconcetti» delle scienze, quella che già in una lettera inviata all'amico Vossler nel 1904 Croce qualificava nei termini di un vero e proprio «abisso». Egli ne aveva invero annunciata la scoperta già a Gentile il 3 ottobre 1903, nel pieno della lavorazione dei *Lineamenti*: «Ho preso degli appunti per una memoria sulla Logica. Io tratterrò a lungo questi due punti: 1°) Distinzione del *concetto* vero dai *pseudoconcetti* che lo simulano; quindi svolgimento della *Logica della filosofia*, cioè della vera logica, in contrapposizione alla *Logica delle scienze naturali*, che solo per convenzione si considerano superanti l'intuizione, che viceversa non superano mai; 2°) critica della *sillogistica* [...]»⁴⁰⁵. Nei *Lineamenti*, e poi nella *Logica* del 1909, le «scienze della natura» perderanno definitivamente il proprio diritto di cittadinanza per Croce nel campo della conoscenza. Questo sarà il vero punto di non ritorno che segna il passaggio ad una nuova fase dell'idealismo crociano. Ma andiamo per ordine. Occorre *in primis* evidenziare come nei *Lineamenti* porre la questione del «concetto» come «universale» (ma non ancora «universale concreto» come sarà invece nella *Logica* del 1909⁴⁰⁶) significa – come s'è detto – distinguere tra «verità» e «verità», tra Estetica e Logica. Secondo la «logica gnoseologica» cos'è il «concetto puro»? Croce descrive così la questione in termini generali: «[...] è assai importante concepire il concetto nella sua purità, ed eliminar da esso tutti quegli elementi che vi si mescolano ed aggregano nelle posteriori formazioni della vita spirituale, le quali non costituiscono più il vero e proprio pensiero dell'universale. Per concepirlo nella sua purità, conviene non perdere mai di vista che esso sorge come il non-individuale, il diverso dall'individuale; e, giacché il collettivo è collezione di individui e quindi anch'esso un individuale, non come il collettivo, ma come l'universale»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate del 10 aprile e 1 maggio 1904 e del 2 aprile 1905, Giannini & figli, Napoli 1905, p. 16.

⁴⁰⁵ B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II (1901-1906)*, cit., p. 236.

⁴⁰⁶ C. Cesa, *Hegel*, in AA. VV., *Il filosofo Croce*, cit., p. 223.

⁴⁰⁷ B. Croce, *Lineamenti di logica*, cit., p. 19.

Qui sembra effettivamente consumarsi un primo importante strappo con i neokantiani: Croce guarda al «concetto puro» come ad un'autentica chiave d'accesso alla struttura del reale. Sul problema della concettualizzazione scientifica la posizione espressa dai neokantiani del Baden sarebbe rimasta molto diversa: Windelband aveva in modo reciso affermato che «il contenuto dunque che noi con il concetto rappresentiamo, non rispecchia mai il reale, ma è un prodotto del pensiero che sceglie ricongiunge. Gli oggetti della conoscenza che noi pensiamo nei concetti non ci sono dati come fede riproduzione della realtà, ma sono generati nel pensiero dal pensiero stesso»⁴⁰⁸. E dello stesso avviso sarebbe stato il suo allievo Rickert, per il quale la conoscenza resta sempre e comunque un processo di elaborazione concettuale della realtà, ma non certo di «riproduzione»: «pertanto, chi per conoscenza del mondo intende una riproduzione reale del mondo deve rinunciare, fin dall'inizio, ad una scienza che solo si avvicini alla conoscenza della totalità del mondo»⁴⁰⁹.

Ad indicare in questo senso a Croce la via da seguire ci sarebbe stato il fondamentale distinguo tra universale e semplice collezione di individui, tra «concetti puri» e «finzioni concettuali» o «pseudoconcetti». Analizziamo questi ultimi. Scrive Croce nella *Logica* che il concetto di «casa» non possiede un netto e universale carattere distintivo ma dipende dall'«enumerazione»; allo stesso modo non lo possiedono quelli di «triangolo» o «moto libero», concetti che pur lasciando cadere la «zavorra delle rappresentazioni, fuggono poi in una zona senz'aria dove non si vive e acquistano bensì l'universalità, ma con la perdita della realtà»⁴¹⁰. Questa è la caratteristica essenziale in ragione della quale le scienze della natura non sarebbero altro, secondo la celebre formula crociana, che «*edifici*» di «*pseudoconcetti*»: esse si riscoprono cioè impotenti ad esaurire la realtà concreta, «infinita», «viva» e «mutevole», tentandone di fatto una semplice «trascrizione tachigrafica» per fini pratici. «Il 'gatto' della finzione concettuale non ci fa conoscere nessun singolo gatto, come ce lo fa conoscere un pittore o un biografo di gatti; ma, in forza di quel nome, molte immagini di animali che sarebbero rimaste disperse [...] vengono ordinate in serie e sono ricordate in gruppi. Ciò importa poco, anzi nulla, a

⁴⁰⁸ W. Windelband, *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*, in *Präliminarien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, II, Mohr, Tübingen 1915, p. 17 [tr. it. p. 29].

⁴⁰⁹ H. Rickert, *Die Grenzen*, cit., pp. 33-34 [tr. it., pp. 22-23].

⁴¹⁰ B. Croce, *Logica*, cit., p. 43.

chi sogna da poeta o ricerca la verità universale; ma importa assai a colui che, avendo la casa infestata dai topi, deve dare l'incarico per l'acquisto di un gatto [...]. Del pari il triangolo geometrico non serve né alla fantasia, né al pensiero, che compiono il loro ufficio senza e oltre quell'astrazione; ma è indispensabile al misuratore di un campo [...]»⁴¹¹. Questo chiarimento, a dire il vero non proprio convincente, permette però *ex negativo* di far intuire quali possano essere invece le caratteristiche principali degli unici veri concetti, i concetti puri, dotati di «carattere universale» e quindi di autentico contenuto filosofico («qualità», «svolgimento», «bellezza» ecc.). Cosa differenzia questi ultimi dai concetti utilizzati delle scienze della natura? Se da un lato gli «pseudoconcetti empirici» e i «pseudoconcetti astratti» non presentano mai contemporaneamente i caratteri di ultrarepresentatività e onnirappresentatività, i «concetti puri» sono invece sempre, a un tempo, «ultrarappresentativi» e «onnirappresentativi», cioè non offrono come contenuto una singola rappresentazione o un gruppo di rappresentazioni ma si riferiscono a tutte le rappresentazioni e a ciascuna di esse. «Un concetto vero e proprio, appunto perché non è rappresentazione, non può avere a suo contenuto un singolo elemento rappresentativo, né riferirsi a questa o quella rappresentazione particolare o a questo o quel gruppo di rappresentazioni; sebbene, d'altra parte, appunto perché universale rispetto all'individuale delle rappresentazioni, si riferisca a tutte e ciascuna insieme»⁴¹². La teoria degli pseudo-concetti sarebbe divenuta uno degli architravi del nuovo sistema di idee promosso nelle pagine della *Logica* e avrebbe dato adito a vivaci condanne nella seconda metà del Novecento⁴¹³. Per quanto ricalcasse nei suoi tratti principali alcune movenze tipiche della cultura filosofica e scientifica europea contemporanea (si pensi a quanto da tempo sostenevano scienziati 'convenzionalisti' come Mach e Poincaré), o altri filosofi attenti al rapporto con le scienze come

⁴¹¹ Ivi, p. 49. Vedi anche *Lineamenti di logica*, cit., pp. 68, 75. Il ruolo dei «Willkürbegriffe» non nelle scienze ma nella storia fu un problema non certo trascurato da Croce e che fu oltretutto anche al centro di una lunga discussione epistolare con Vossler nel 1905: *Carteggio Croce-Vossler (1899-1949)*, cit., pp. 68-98. Cfr. G. Cacciatore, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, cit., p. 49n.

⁴¹² B. Croce, *Logica*, cit., pp. 39-40.

⁴¹³ Uno dei principali sostenitori della fallacia e dell'effetto deleterio dell'impostazione crociana sugli studi di filosofia della scienza in Italia fu Ludovico Geymonat: «La formula di Benedetto Croce – che riteneva di poter scindere in maniera completa le ricerche scientifiche da quelle filosofiche, relegando le prime al campo inferiori dei pseudoconcetti – non è più condivisa da alcuno studioso serio. Le critiche generiche che si potevano leggere nella sua logica, rivolte a determinare il significato e il valore delle conoscenze fisiche appaiono oggi poco più che semplici scherzi» (L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953, p. 28). Sui problemi legati a questa teoria crociana: M. Visentin, *Logica*, in AA. VV., *Il filosofo Croce*, cit., pp. 41-48.

Bergson o lo stesso Rickert, in realtà, nel caso di Croce, quella messa in discussione del valore conoscitivo delle scienze, oltre a non derivare da un attento e sistematico confronto con le ‘scienze dure’, aveva una portata ben più radicale. Quel che importa sottolineare a tal riguardo è che riducendo il fine delle scienze naturali al semplice valore di «comodo pratico», Croce non soltanto stravolgeva la vecchia «classificazione» di stampo neokantiano tra «scienze pratiche», «scienze di fatti» e «scienze di concetti» elaborata alla metà degli anni '90 nel solco del programma avviato con *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, ma si allontanava altresì in modo sempre più inesorabile dalle linee principali di quel dibattito su «scienze della natura» e «scienze dello spirito» che aveva in un certo senso tenuto a battesimo il suo esordio filosofico sul finire dell'Ottocento. Così Croce scriverà nel 1909: «L'affermazione, che arte, filosofia e storia costituiscano la totalità del conoscere, sembra escludere dal campo del conoscere le discipline positive o naturali, ossia quell'ordine appunto di studi che, ai tempi nostri è valso come tipo della vera, solida ed unica scienza. Ma le esclude la nostra affermazione, o non piuttosto si son già escluse da se stesse, con le teorie gnoseologiche, che han messe innanzi di recente, e così bene ne rispecchiano l'indole: le teorie che insistono sul carattere *convenzionale*, di *comodo pratico*, *economico* delle costruzioni cui lavorano le scienze naturali? Conoscenze convenzionali, di comodo, pratiche, economiche, sono conoscenze che non sono veramente conoscenze [...]; o, meglio, irrazionali in quanto conoscenze, sebbene del tutto razionali come fatti pratici»⁴¹⁴. Senza dubbio l'interpretazione dei convenzionalisti Mach e Poincaré e l'intento col quale Croce vi si avvicinò strategicamente per confortare la sua esclusione delle discipline scientifico-naturali dal novero delle «attività conoscitive» andrebbe molto meglio scandagliato e discusso, soprattutto alla luce della tardiva ammissione dello stesso Croce, il quale avrebbe confessato come «il limite della mia competenza» avesse impedito un suo «diretto dialogo» con «le scienze fisiche e naturali», aggiungendo di essersi attenuto «a ciò che osservavo nel campo di quelle scienze pur naturali, che si sono formate su problemi evidentemente spirituali, come la grammatica o l'economia»⁴¹⁵. In ogni caso, dopo averne denunciato l'«irrazionalità» – pur

⁴¹⁴ B. Croce, *Lineamenti di logica*, cit., pp. 62, 66n. Sulle grandi affinità, che sarebbero a dire il vero piuttosto discutibili, tra Croce e i principali protagonisti del dibattito epistemologico del primo Novecento cfr. F. Barone, *Croce e la Scienza*, «Mondoperaio», 1982, n. 11, p. 77: quella di Croce – scrive Barone – era «una concezione assai diffusa in Austria, in Germania, in Francia; e, soprattutto, era concezione brillantemente sostenuta e difesa da scienziati famosi come Ernst Mach» (p. 83).

⁴¹⁵ B. Croce, *Il pensiero volgare e il pensiero vero*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 153.

riconoscendone d'altra parte il «diritto all'esistenza» e l'«importanza» – quella condanna nei confronti del portato conoscitivo delle scienze preannunciava così un primo fondamentale esito speculativo, una prima conquista cui sarebbe incorsa la sua *Logica*: vale a dire la convinzione che le uniche conoscenze in grado di produrre verità siano l'arte, grazie all'aiuto dell'*intuizione*, la filosofia, coadiuvata dei *concetti puri* ma, soprattutto, la storia con i suoi giudizi individuali, capaci di un'armonica sintesi tra questi due poli.

Nella *Filosofia dello spirito* la verità può essere quindi attinta soltanto attraverso questi tre modi. Nel suo più alto grado, tuttavia, essa è determinata in pieno dai «giudizi individuali» che andranno a comporre il grande e poderoso edificio della storiografia e, al contempo, una delle costole principali del suo «storicismo assoluto». Croce sostiene che «le proposizioni estetiche o di *mera rappresentazione*, intellettualmente indiscriminata, costituiscono la *poesia* o l'*arte in genere*: le proposizioni *concettuali*, o *definizioni*, la *filosofia*; i *giudizi individuali*, col loro carattere essenziale, e con la polarità di soggetto e predicato, danno luogo ad una terza serie di produzioni teoretiche, nate non già dal semplice incrocio o miscuglio delle due prime (con che si uscirebbe dall'una o dall'altra), ma dal ripensamento delle prime mediante le seconde: – alle *proposizioni storiche*, o *storia senz'altro*»⁴¹⁶. Tralasciando le mere proposizioni poetiche, artistiche e più in generale estetiche, già approfondite nel corso dell'*Estetica*, per meglio intendere quale sia effettivamente la portata conoscitiva del giudizio storico e individuale è utile a questo punto fare un breve paragone con i caratteri del sapere filosofico. Un giudizio come «la volontà è la forma pratica dello spirito» è un giudizio vero, un giudizio filosofico e «definitorio», una «tautologia sublime» nel quale però l'«universale» o «concetto puro» è soggetto di se stesso e dove quindi la polarità tra soggetto e predicato non è che «illusoria». Soltanto i «giudizi individuali» offrono invece la possibilità di un'autentica «polarità» tra soggetto e predicato, perché – scrive Croce – soltanto la «*rappresentazione*» può essere veramente *soggetto* e solo il *concetto* può fungere «veramente» da *predicato*, l'uno inconfondibile con l'altro. La proposizione “Pietro è buono”, in quanto «giudizio di fatto», è relazione di «*rappresentazione*» e

⁴¹⁶ B. Croce, *Lineamenti di logica*, cit., p. 52.

«concetto», «pensamento logico» dell'intuizione che attribuisce un *valore* al soggetto dichiarandolo «partecipe dell'universale»⁴¹⁷.

Oltre a riaffermarne con più netta distinzione l'individualità di una rappresentazione concreta, l'unica in grado di fungere autenticamente da soggetto di un predicato, nel giudizio individuale – e in questo, nonostante la sua liquidazione nella *Logica*, sembra permanga ancora un debito nei confronti di Rickert – il predicato implica anche sempre l'«esistenza» del soggetto stesso: «Nella scienza della natura – aveva scritto Rickert – il nucleo di tutti i problemi consiste soprattutto nella questione della validità dei concetti e non nella questione dell'esistenza degli oggetti. Invece, nella scienza della storia, i semplici giudizi di esistenza hanno un'importanza totalmente diversa. Lo storico impiega continuamente proposizioni come: “questo era così”, “quello era diverso da quello”, perché gli importa di affermare e motivare solo la verità di fatto di tali giudizi. Per questo motivo sembra non si possa parlare di elaborazione concettuale storica come di un processo analogo all'elaborazione concettuale scientifico-naturale»⁴¹⁸. Chiarendo quale fosse la specificità dei giudizi storici, Croce scriverà proprio sulla scorta del neokantiano del Baden che «quei giudizi hanno un carattere, che manca alle mere proposizioni estetiche: non già che le prime, come stoltamente si dice, non esprimono verità: la poesia, l'arte è verità; ma le seconde esprimono un'altra forma di verità, che è la realtà. I giudizi individuali sono, anzitutto, giudizi di realtà: sono giudizi *esistenziali* [...]. Nel giudizio individuale, e solo nel giudizio individuale, l'*esistenza è un predicato*. [...] Infatti solo nel giudizio individuale si ha una diversità di elementi, intuitivo ed intellettuale, rappresentazioni e concetti, che il giudizio unifica. È impossibile, nei giudizi individuali, pensare un concetto senza un'intuizione determinata, o un'intuizione priva di concetto»⁴¹⁹. Com'è evidente, anche in questo caso la coesistenza non pacificata di tesi di varia natura, come la premessa di lontana ascendenza hegeliana del carattere onnirappresentativo e ultrarappresentativo dei concetti e quella rickertiana che affermava la portata esistenziale del giudizio storico, non rende semplice definire in modo univoco il suo lavoro di costruzione teorica. Che in Croce però vi fosse la consapevolezza di aver raggiunto un punto di arrivo dei

⁴¹⁷ Per una fitta analisi di questi passaggi si rimanda a G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 813-906.

⁴¹⁸ H. Rickert, *Die Grenzen*, cit., p. 327 [tr. it., p. 177].

⁴¹⁹ B. Croce, *Lineamenti di logica*, cit., 45-46.

suoi lunghi studi sulla teoria della storiografia è però chiaramente testimoniato da una lettera a Vossler redatta alla vigilia della pubblicazione della *Logica*: «Fra qualche giorno vi manderò la memoria sulla *Logica*. Vi è in essa un capitolo, il quarto, in cui credo di aver portato a compimento i miei lunghi studi sulla teoria della storia e aver trovato la formula definitiva. Ho ridotto la storia al giudizio individuale e ho negato che nella logica pura possano esservi giudizi individuali. Da questa proposizione ho dedotto tutta la teoria della storiografia, facendo ragione alle più diverse esigenze. Ho anche discusso il Rickert, col quale mi è peraltro difficile discutere perché non sa l'italiano»⁴²⁰.

Ed ecco chiuso il cerchio. La formula che vedrà nel «giudizio storico» l'unico giudizio in grado di adeguare «pienamente» e senza residui la realtà rappresenterà uno degli esiti più rappresentativi della riflessione crociana del Novecento, problematico 'punto di sutura' tra il giovanile approccio neokantiano al problema della conoscenza e l'onda lunga dell'incontro con Hegel di inizio Novecento. Oltre a determinare l'identità di fondo tra «giudizio individuale» e «giudizio storico», l'affermazione dell'assoluta storicità del presente, intesa quale «fondo comune» a qualsiasi atto spirituale, caratterizzerà anche la definitiva identificazione tra lo stesso giudizio storico e il giudizio filosofico: un finale, questo, ispirato nel profondo dal circolo tra filosofia e storia della filosofia teorizzato quasi in contemporanea dal «carissimo amico» Gentile nei saggi che andranno a comporre nel 1913 *La riforma della dialettica hegeliana*⁴²¹. Nell'approssimarsi a tale conclusione Croce avrebbe però chiarito finalmente, una volta per tutte, quale posizione rivestisse la «storia» in quella nuova fase matura. Dando soluzione a quello che dal 1893 era rimasto un puntello costante, un problema dalla risorgenza cronica che egli aveva tentato più d'una volta di risolvere senza mai riuscirci, la lunga *Postilla* che chiude il capitolo dedicato all'identità tra «Filosofia» e «Storia» ha in questo senso il sapore di un definitivo *redde rationem*: «Mi si permetta un chiarimento, che concerne la storia (e, per dimostrata unità, la critica) del mio pensiero. Sedici anni fa, esordii negli studi filosofici con una memoria intitolata *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893) [...]. Dopo sedici anni, sostengo invece che la storia è filosofia, anzi che storia e filosofia sono la medesima cosa. Le due teorie sono certamente diverse, ma meno assai di quanto sembri all'apparenza, e, a ogni modo, la seconda è

⁴²⁰ Carteggio Croce-Vossler (1899-1949), cit., p. 67.

⁴²¹ B. Croce, *Logica*, cit., p. 235.

svolgimento e perfezionamento della prima. *Elle a bien changé sur la route*, senza dubbio; ma si è cangiata senza discontinuità e salti. [...] in quel tempo – proseguiva Croce riferendosi all'*Estetica* – non mi era chiaro il carattere proprio della filosofia, profondamente diverso da quello delle scienze empiriche e astratte [...]. Per tale deficienza non potevo risolvere il problema che mi ero proposto. [...] Quando nel progresso del mio pensiero [...] intesi la vera relazione tra filosofia e scienze, e insieme mi venni liberando delle scorie del metodo intellettualistico e naturalistico, anche la storia mi si rischiarò nella sua vera natura»⁴²².

Uno dopo l'altro sarebbero stati saldati tutti gli altri conti in sospeso col passato. Quella nuova investitura della filosofia e della storia in chiave radicalmente idealistica quali uniche vere vie d'accesso alla conoscenza del mondo, l'interruzione di un dialogo (mai davvero decollato) con le scienze, la lettura di Hegel e il successivo abbandono di qualsiasi interesse verso le esperienze tardo-ottocentesche del «ritorno a Kant» ebbero in questo senso non poche ripercussioni. Il taglio dato da Croce a tutte queste questioni fu infatti netto. Avrebbe scritto qualche anno dopo: «Non si può pensare il pensiero in astratto, perché pensare è pensare lo spirito nella sua inscindibile unità teoretico-pratica, nella complicata dialettica di pensiero e volontà. [...] Non si può col pensiero revocare in dubbio il pensiero e trattarlo a mo' di una cosa che non può esser vera, giacché esso stesso è la verità. [...] Il pensiero, in questo riguardo, è sempre soggetto e non mai oggetto o cosa. Questo è detto contro la mal fondata ricerca della *verità del conoscere* e dei *limiti del conoscere*, che, tra gli altri nomi, prese quello di 'Teoria della conoscenza' o di 'Gnoseologia'»⁴²³. Commentando su «La Critica» il libro *Die Einmaligkeit der Geschichte* del Thyssen, il filosofo italiano si lasciò invece sfuggire nel 1926 simili considerazioni sulla moderna «*Erkenntnistheorie*», così come sulla miopia filosofica di quanti continuavano ancora a guardare con interesse e ammirazione a vecchie stagioni filosofiche ormai al tramonto. Era ormai giunto il tempo di batter cassa nei confronti del dibattito neokantiano sulle «scienze dello spirito»: «In questo libro del Thyssen come in molti altri libri tedeschi che mi accade di leggere – queste le parole di Croce – avverto un certo restringimento di orizzonte storico-scientifico. Sta bene che si citino Rickert, Dilthey, Simmel e Meyer, che furono o sono dei valentuomini, degni

⁴²² B. Croce, *Logica*, cit., pp. 233-235.

⁴²³ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, II, *ENC, Saggi filosofici*, vol. XI, a cura di G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011, p. 537.

che i loro concetti vengano studiati e discussi, ma non gioverebbe più di frequente rivolgere gli occhi ai grandi, ai classici? Allo Schelling o allo Hegel, per esempio?⁴²⁴.

Gli interessi filosofici erano evidentemente cambiati. Resta tuttavia il lontano sospetto che, al netto delle mature condanne e di legittimi ripensamenti, tutto fosse in qualche modo ancora intimamente legato. In che senso? Per tante di quelle vecchie conoscenze come Dilthey, Simmel e Rickert, rievocate con un certo disappunto, ma non senza rispetto, dal Croce del 1926, il problema della forma e dello statuto della conoscenza storica non poté a un certo punto non sconfinare in quello ben più ampio, ma in fondo complementare, della «Vita». Seguendo la parabola di molti altri neokantiani di fine Ottocento, anche Croce avrebbe palesato l'esigenza di farvi in qualche modo i conti nell'enigmatica sua chiusa alla *Filosofia della pratica* del 1908, nella quale la «Vita» era definita, con parole affascinanti, il «vero mistero, non perché impenetrabile dal pensiero, ma perché il pensiero la penetra, con potenza pari alla sua, all'infinito»⁴²⁵. L'ipotesi più suggestiva a riguardo è che la ricerca di quel principio del «Vitale» che, confluito nella precedente categoria dell'«Utile», sarebbe poi divenuto alla lunga una spina nel fianco della *Filosofia dello spirito*, una variabile a tal punto 'impazzita' da comprometterne a più riprese l'intera tenuta, fosse cominciata per Croce proprio in Hegel. Esiste a riguardo un piccolo sentiero nascosto che andrebbe però battuto con cautela. Per farlo occorre spostare l'attenzione sulla Francia dei primissimi anni del Novecento. Nel 1902 la popolarità del grande *philosophe* Henri Bergson non era ancora decollata Oltr'Alpe. Dal suo soggiorno di studi parigino, un giovane studioso fiorentino, Giuseppe Prezzolini, promotore nel 1903 della rivista «Il Leonardo» (e che cinque anni dopo fonderà «La Voce»), poteva scrivere così al suo amico e futuro collaboratore Giovanni Papini: «Su Bergson scriverò a Firenze. Boutroux è conosciuto ma non vale molto. Bergson invece ha un gran valore ed è poco conosciuto». Questo documento è del dicembre 1902 e costituisce il certificato di nascita del bergsonismo in Italia. Al netto delle critiche e delle polemiche che sarebbero seguite (soprattutto con Papini), a quell'opera

⁴²⁴ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, I, ENC, cit., p. 286.

⁴²⁵ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 397-398. Va ricordato come già prima di Pietro Rossi e di Garin sia stato Enzo Paci a cogliere l'interessante convergenza tra alcune sporgenze primonovecentesche dello storicismo crociano e il concetto di «vita» formulato in contemporanea da Dilthey e Simmel in Germania. Proprio con Paci, peraltro, lo stesso Croce avrebbe intrapreso nei primi anni '40 del Novecento una lunga ma fruttuosa polemica, che condizionò a fondo i suoi ripensamenti in merito al problema del «Vitale» e a quello del suo rapporto con le altre forme dello spirito. Cfr. su questo aspetto A. Vigorelli, *La dialettica del Vitale. Sulla polemica di Enzo Paci con Benedetto Croce*, in «Rivista di storia della filosofia», Vol. 39, 4 (1984), pp. 751-777.

scapigliata, ma pur sempre lodevole, di divulgazione dell'opera bergsoniana sul suolo nazionale, Croce guardò sin dall'inizio con parecchia ammirazione, ritrovando nella *verve* caustica ed anti-accademica di quel gruppo di giovani intellettuali tanti punti di contatto con il proprio infaticabile lavoro di organizzatore di cultura: «La rivista 'Leonardo' è opera di alcuni giovani legati tra di loro da una concezione filosofica, dall'idealismo nella forma datagli da Bergson come filosofia della contingenza, della libertà e dell'azione. E vale certamente meglio delle solite riviste filosofiche di professori. [...] i redattori del 'Leonardo' sono anime scosse e inebriate per virtù d'idee e scrittori vivaci e mordaci»⁴²⁶. Cosa centra Hegel in tutto questo? Ebbene, fu Croce a chiarirlo in un passaggio molto significativo del suo saggio hegeliano del 1906 nel quale istituiva una chiara ed acuta linea di continuità tra Hegel e Bergson: «d'altra parte, rinasce dappertutto un certo romanticismo filosofico, che è una condizione (benchè nient'altro che una condizione) per bene intendere Hegel e tutti i filosofi del suo periodo [...]. Così, uno degli scrittori, che appartengono a questo movimento, il Bergson, propugna come metafisica dell'assoluto una conoscenza intuitiva '*qui s'installe dans le mouvement et addote la vie même des choses*'. E non era codesta per l'appunto l'esigenza di Hegel, il suo punto di partenza: – trovare una forma mentale, che sia mobile come il movimento; che partecipi della vita delle cose; [...] e riproduca mentalmente il ritmo dello svolgimento, senza spezzarlo, irrigidirlo e falsificarlo?»⁴²⁷. Cos'altro aggiungere a queste eloquenti righe, se non un cenno alla curiosa circostanza che vide seduti gomito a gomito al IV Congresso Internazionale di filosofia di Bologna del 1911 Croce e Bergson, con il *philosophe* francese che, evidentemente incalzato su questo tema dal collega e amico italiano, dovette ammettere fuori dai denti di non «aver mai letto» una sola pagina del grande filosofo tedesco tornato da poco alla ribalta?⁴²⁸

⁴²⁶ Si veda su questo tema, ma anche sulle successive schermaglie tra Croce e i fondatori de «La Voce», L. Schram Pighi, *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini il «Leonardo» 1903-1907*, Arnaldo Forni, Bologna 1982, pp. 43-47.

⁴²⁷ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, ENC., pp. 143-144.

⁴²⁸ Cfr. B. Croce, *Hegel da scoprire*, in *Pagine sparse. Postille. Osservazioni su libri nuovi*, serie III, Laterza, Bari 1960², p. 156.

CONCLUSIONI

Questo lavoro ha proposto una ricostruzione della formazione filosofica di Benedetto Croce a partire da un'analisi dei suoi *Primi saggi* e dal suo confronto con alcuni importanti protagonisti del dibattito neokantiano sulle «scienze dello spirito». Attraverso il costante riferimento al problema della conoscenza storica quale setaccio utile ad orientarsi nell'opera crociana, si è tentato di tracciare un quadro complessivo della prima riflessione filosofica di Croce, cercando di definire come, e in che modo, essa abbia poi mutato di segno dopo l'incontro con Hegel nel primo Novecento. Tale ricostruzione ha richiesto approfondimenti in più direzioni, suggerendo al contempo nuovi possibili sentieri di ricerca.

Il quadro offerto nel primo capitolo ha proposto un *focus*, aggiornato secondo la più recente letteratura europea sul tema, sui protagonisti e sui principali punti al centro del dibattito di matrice neokantiana sulle «scienze dello spirito». Per un verso, la ricostruzione non si è limitata – come spesso si è fatto – a figure come quelle di Dilthey, Simmel, Windelband e Rickert, ma ha incluso altri nomi importanti per il primo Croce quali furono quelli di Droysen e degli herbartiani fondatori della *Völkerpsychologie* Lazarus e Steinthal. Nel tentativo di evidenziare il debito che legò ognuno di questi protagonisti al «ritorno a Kant», ma soprattutto alle vicende della stagione post-idealista tedesca, a tale cornice s'è dovuto premettere una necessaria ricognizione sugli aspetti principali dell'opera di Herbart, ricostruzione che ha posto in risalto anche l'annosa questione della sua posizione (e quella dell'herbartismo) nei confronti di Kant e della nascita del neokantismo.

Nel secondo capitolo si è rivelata necessaria una ricostruzione di contesto che affondasse le radici in alcuni rilevanti episodi dell'hegelismo 'critico' napoletano. Questo ha permesso di mettere in risalto sostanzialmente due aspetti. L'uno è il fondamentale impulso dato dal contributo estetico di De Sanctis alle origini del

percorso filosofico crociano: quella di rivendicare l'«autonomia dell'arte» era stata un'esigenza coltivata dal De Sanctis sin dai tempi delle lezioni napoletane sull'*Estetica* hegeliana e che il giovane Croce avrebbe subito accolto nel proprio orizzonte filosofico. Scavando però alle origini dell'hegelismo napoletano si è mostrato come questo fosse un motivo facente capo ad una ben radicata tradizione indigena (riconducibile al gruppo puotiano e a figure come quelle di Gatti e Baldacchini) e che era in qualche modo legato alla particolare atmosfera eclettico-kantiana che si respirava a Napoli nel primo Ottocento: le lezioni parigine di Cousin sul «Vero», il «Buono» e il «Bello», infatti, ebbero notevole diffusione nella scena filosofica napoletana del tempo e questo suggerisce che il giovane Croce possa aver ereditato proprio da quella stagione pre-hegeliana, e grazie al filtro di De Sanctis, anche la propria precoce devozione nei confronti della «veneranda» trinità dei fondamentali valori filosofici che andranno a costituire poi l'intelaiatura della *Filosofia dello spirito*. Tale ipotesi meriterebbe di essere ulteriormente vagliata.

L'attenzione sulle sorti dell'hegelismo 'critico' di Spaventa e della sua 'scuola' ha permesso invece di tracciare le origini della diffusione di Herbart e del «ritorno a Kant» nella filosofia italiana di metà e fine Ottocento. Se da un lato, quanto alla diffusione del neokantismo in Italia, Massimo Ferrari ha già offerto un importante quadro di riferimento, dall'altro c'è però ancora molto da fare in merito alla circolazione italiana dell'herbartismo: Siciliani De Cumis e Meschiari hanno pubblicato alcuni importanti contributi su questo tema, ma è pesata sul presente lavoro la mancanza di uno studio puntuale ed esaustivo sulla penetrazione italiana dell'herbartismo, sui suoi fitti nessi col neokantismo e soprattutto sul modo in cui esso possa aver contribuito a sviluppare anche in Italia le premesse di un dibattito sulle «scienze dello spirito». Nonostante persistano – come si è dimostrato – alcuni non trascurabili punti di continuità ideali con il *milieu* hegeliano di Napoli, soprattutto in estetica (grazie a De Sanctis e Tari), la formazione del giovane Croce deve essere infatti collocata tutta all'interno del contesto di diffusione italiana dell'herbartismo e del «ritorno a Kant». A tal riguardo è stato messo in risalto il ruolo giocato nella formazione crociana del 'mentore' Labriola, sebbene nel corso della ricerca il suo peso sia stato non poco ridimensionato: si è tentato di dimostrare infatti come Croce se ne fosse precocemente allontanato e come già la *Memoria* pontaniana del 1893 presenti in questo senso importanti punti di distacco e originalità. È stata evidenziata altresì l'importanza di due figure di maestri spesso trascurate dagli interpreti crociani come quelle di Antonio Tari e soprattutto quella del filologo herbartiano Giacomo

Lignana, che, in un discorso tenuto all'Università di Napoli su *La filologia al secolo XIX* (e ben noto al giovane Croce), celebrava come si è visto senza mezzi termini il «ritorno a Kant» e i suoi effetti benefici sullo sviluppo delle nuove scienze storiche.

L'analisi dei *Primi saggi* crociani (1893-1896), condotta sulle tre edizioni pubblicate in vita dall'autore, è stata finalizzata ad un'indagine sulle componenti filosofiche che animarono la prima filosofia crociana, mettendola in comunicazione con i motivi al centro del dibattito neokantiano sulle «scienze dello spirito». Sono stati messi in risalto gli aspetti che contraddistinsero un certo 'kantismo' del primo Croce e si è giunti ad una significativa acquisizione al riguardo: dopo un approfondimento del rapporto con Herbart si è dimostrato come sia stato proprio l'uso crociano del metodo dell'«elaborazione di concetti» a contribuire in modo determinante alla particolare postura 'kantianeggiante' dei *Primi saggi* (il termine 'postura' denota bene a nostro avviso il carattere perlopiù 'irriflesso' di tale assunzione da parte del primo Croce). Oltre ad essere i «concetti» più generali sotto i quali possiamo apprendere gli oggetti d'esperienza, «scienza» e «arte» rappresentano le due generalissime «forme» della conoscenza umana (come scrive Croce: «di qua non si esce»). Questo aspetto del rapporto di Croce con Herbart ha evidenziato come, proprio attraverso l'assimilazione (parziale e spesso selettiva) del 'metodo' della «*Bearbeitung der Begriffe*» herbartiana, nel corso della propria indagine sul procedimento della «conoscenza storica» il giovane Croce avesse sposato implicitamente una prospettiva di matrice idealistico-trascendentale implicante l'esistenza della «cosa in sé», come testimoniato dai vaghi e sparuti riferimenti giovanili a Kant riguardanti l'importanza di una «critica» e tracciare i «limiti» della conoscenza, e poi dalla lettera a Sebastiano Maturi nella quale Croce scriverà di «aderire» alla corrente neokantiana perché «i neocritici mettono bene in chiaro i termini del problema filosofico sebbene lo dichiarino insolubile». Questo aspetto, che il primo Croce non tratterà mai esplicitamente, rappresenta di fatto uno dei caratteri distintivi della sua prima filosofia.

In questa prima fase, che si può definire non a torto di matrice latamente 'neokantiana', si è tentato poi non senza difficoltà – visto il procedere a tratti anche incoerente del filosofare crociano – di isolare le giovanili oscillazioni crociane in favore della tematica psicologica e di un certo neokantismo di matrice psico-fisiologica. Le maggiori acquisizioni in questo caso sono state due. La prima è rappresentata dall'importante 'dissotterramento' del confronto di Croce con Simmel, reso possibile dalla comparazione tra le diverse edizioni di *La storia ridotta sotto il*

concetto generale dell'arte e da uno studio delle varianti e delle correzioni che le hanno caratterizzate nel corso di quasi un trentennio (1893, 1896, 1919). La seconda riguarda quella che sembrerebbe alla prova dei fatti ben più che una semplice ipotesi, e cioè che ai primordi dell'estetica, durante la metà degli anni '90 dell'Ottocento, Croce coltivasse la convinzione che della facoltà «intuitiva» potesse darsi una spiegazione «psicologica», come gli veniva del resto suggerito dal Lazarus del saggio *Über die Ideen in der Geschichte* e forse dalla lettura di Drobisch, in più occasioni caldeggiatagli da Labriola ma a riscontro della quale non sono state ancora trovate convincenti evidenze. Nel complesso, a margine dello studio di questi primi scritti crociani degli anni 1893-1896, ci si è imbattuti in un'altra importante questione che riguarda l'«utilizzo» di Kant da parte del giovane Croce. Pochi ma espliciti furono alle soglie del Novecento i riferimenti crociani alla *Critica del giudizio* e alla *Critica della ragion pratica*, molto pochi e quasi sempre impliciti quelli al Kant della *Critica della ragion pura*. Su quest'ultimo punto è stato difficile appurare quali siano state le fonti del giovane Croce e dove egli avesse tratto l'immagine di Kant cui dedicherà i fugaci riferimenti rintracciabili negli scritti degli anni '90 dell'Ottocento. Questo aspetto richiederebbe un approfondimento mirato. È certo significativo il fatto che quello cui Croce faceva qualche vago riferimento alle soglie del Novecento fosse un Kant sostanzialmente in linea con quello dei neokantiani italiani di fine Ottocento: un Kant ben distante da quello completamente sbilanciato in senso idealistico cui Croce farà appello dopo l'incontro con Hegel nel 1905.

Nel terzo capitolo il tentativo è stato quello di evidenziare, sempre utilizzando come riferimento il «problema» della conoscenza storica, se e quando la filosofia crociana abbia mutato le proprie coordinate fondamentali. Gli scritti crociani su Marx e il marxismo risentono ancora – come già evidenziato da Tuozzolo – della particolare influenza neokantiana rintracciabile nei *Primi saggi*. A tal riguardo si è cercato di suffragare tale tesi riconnettendo l'operazione crociana di revisione di alcuni cardini dell'opera di Marx al più vasto contesto offerto dal socialismo neokantiano nel quadro del dibattito sul revisionismo marxista di fine Ottocento: sono stati per questo evidenziati i punti di contatto tra Croce e il padre del revisionismo Eduard Bernstein, punti di contatto riscontrabili soprattutto nel comune richiamo al capostipite del socialismo neokantiano F. A. Lange, nell'esplicito proposito di avvicinare l'eredità di Marx a Kant piuttosto che a Hegel (su questo

Croce muterà il proprio giudizio nel primo Novecento), nella critica alla componente ‘metafisica’ e ‘materialistica’ del marxismo.

In questo quadro l’*Estetica* è un’opera che sembra poter essere definita ‘di passaggio’. Non è semplice tracciare al suo interno delle nette linee di demarcazione, a causa della coesistenza nel suo impianto di elementi filosofici eterogenei, che in parte richiamano la precedente produzione filosofica crociana, in parte preannunciano un suo superamento. Il primo dato fondamentale emerso a tal riguardo è che l’*Estetica* può essere letta come il tentativo, anche se solo vagamente abbozzato, di una riforma dell’*Estetica trascendentale* kantiana, e gli elogi crociani a Kant ivi contenuti ne sono importante riprova. Il secondo aspetto da sottolineare al riguardo è che la stessa gestazione dell’*Estetica* – opera importante che preannuncia le «sistemazioni» della *Filosofia dello spirito* e che il Croce maturo designerà come prima opera della maturità – risenti ancora di un chiaro ascendente neokantiano, testimoniato sia dalla già rievocata confessione del 1898 di Croce a Sebastiano Maturi, sia dalla presenza di tesi che riconnettono l’opera del 1902 senza soluzione di continuità a *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte*: 1. La riproposizione della tesi della ‘riduzione’ della storia sotto il concetto generale dell’arte; 2. L’impianto gnoseologico che richiama *in toto*, al netto di slittamenti terminologici, quello della *Memoria* del ‘93 e che vede «intuizione» e «concetto» come i due fondamentali poli della conoscenza umana; 3. Il fatto che Croce non avesse ancora ben chiaro il ruolo del «concetto puro» (concepito dopo l’incontro con Kuno Fischer ed Hegel, e grazie al quale andrà a dissolversi il problema della «cosa in sé»). Sebbene vi siano nell’*Estetica* frasi ‘a effetto’ che suggeriscono un oltrepassamento della giovanile prospettiva idealistico-trascendentale (come quella secondo cui «l’intuizione ci dà il fenomeno, il concetto ci dà il noumeno, lo spirito»), i diversi riferimenti impliciti di Croce a Rickert sia nelle *Tesi* sia nell’*Estetica* – facenti spesso riferimento ai limiti dell’elaborazione concettuale rispetto all’«inesauribile» molteplicità empirica del reale – rappresentano ulteriore conferma della precedente ipotesi e dimostrano come l’opera del 1902 sia ancora variamente connessa all’orientamento neokantiano degli scritti giovanili (nel primo numero de «La Critica», cioè proprio in concomitanza con la pubblicazione dell’*Estetica*, Croce parlerà non a caso del suo come di ‘idealismo anti-metafisico’, ‘idealismo critico’, ‘idealismo realista’). Se confermata, tale inclusione dell’*Estetica* nella sua prima fase ‘neo-kantiana’ rovescerebbe l’idea tramandataci dallo stesso Croce secondo cui l’*Estetica* abbia segnato il limite inferiore della sua maturità filosofica, ma soprattutto,

implicando la presenza di un kantismo di fondo nel concepimento delle varie «sistemazioni» filosofiche crociane del primo Novecento, tale prospettiva permetterebbe di inquadrare una volta per tutte il carattere generale della *Filosofia dello spirito* – che Garin aveva definito in termini vagamente kantiani una «teoria complessiva del costituirsi dell'esperienza umana» – e aprire, perché no, anche ad una suggestiva analogia con le «filosofie della cultura» di matrice neokantiana della scuola di Marburgo, al netto delle dure critiche che indirizzerà loro il Croce maturo.

Sarà l'incontro con Hegel a segnare il primo vero punto di discontinuità nella produzione filosofica crociana. Per collocare al meglio l'incontro tra Croce ed Hegel si è tentato preliminarmente di tracciare un quadro dei primi segnali tedeschi in direzione della *Hegel-Renaissance* del primo Novecento: si è fatto cenno alle principali uscite che prepararono la rinascita europea dell'hegelismo e ad alcuni caratteri fondamentali che la accompagnarono come, ad esempio, il persistente richiamo dei principali protagonisti della rinascita hegeliana all'eredità di Kant. Si è sottolineato altresì il ruolo importante rivestito da Gentile nel preparare quella rinascita in Italia, con la ripubblicazione degli *Scritti filosofici* di Spaventa nel 1900 e il saggio hegeliano apparso su «La Critica» nel 1904. L'influenza di Gentile avrebbe avuto un peso decisivo nell'avvicinare Croce ad Hegel ma il punto più importante emerso a questo proposito è che alle origini di questa fase matura del pensiero crociano muterà totalmente l'immagine di Kant cui Croce farà d'ora in poi riferimento. Nella *Logica* del 1909 quella della «sintesi *a priori* logica» rappresenterà infatti l'eredità di un Kant ormai ben più vicino ad Hegel di quanto non fosse invece negli scritti giovanili crociani di fine Ottocento. Come si è tentato di dimostrare, si tratta di un Kant che Croce assorbe in parte, tramite Gentile, da Spaventa, in parte da Kuno Fischer, alla cui figura – come si è dimostrato – Croce era molto interessato nei primi del Novecento. Il *System der Logik*, un ambizioso tentativo di connettere la logica trascendentale di Kant con le implicazioni metafisiche della filosofia hegeliana, era stato elogiato da Windelband nella *Festschrift* in onore di Fischer del 1904, un volume che Croce ben conosceva e del quale chiese tempestivamente a Gentile una recensione, che poi apparve su «La Critica» nel 1907. Al fianco di questo Kant 'hegelizzato', sarà la nuova dottrina del «concetto puro» elaborata nella *Logica* a scombinare definitivamente le carte in tavola della riflessione crociana, propiziando un definitivo oltrepassamento della prospettiva filosofica dei *Primi saggi* e dai problemi legati al dibattito sulle «scienze dello spirito». Oltre a rendere ormai inefficace la distinzione tra *Geistes-* e

Naturwissenschaften, lo scollamento tra portata conoscitiva della filosofia e portata pseudo-conoscitiva delle scienze empiriche avrebbe avuto un'altra importante ricaduta: la teoria del «concetto puro» suggellò infatti nel maturo idealismo crociano la definitiva saldatura tra «pensiero» ed «essere», che avrebbe preso forma nella nuova teoria del «giudizio storico» articolata da Croce nel 1909, quella che vedrà nei giudizi individuali della storiografia gli unici in grado di adeguare pienamente e «senza residui» la realtà.

*Appendice. Due lettere inedite di Croce a Rickert*⁴²⁹

I.

Intestazione *Congresso internazionale di scienze storiche*

Roma

Primavera del 1902

sez. XVI Metodica della storia Napoli 5 gennaio 1902

«Ch.mo Signore,

Le mando una circolare relativa alla lezione di metodica del prossimo Congresso storico. Mi auguro che ella vorrà intervenire al congresso, o almeno mandare alla detta sezione qualche comunicazione. Io ho seguito con vivo interesse le sue pubblicazioni, di cui accetto la tesi fondamentale della differenza tra il procedere della storia e quello delle scienze naturali. Credo però che la teoria della storiografia non possa trovar posto se non in una teoria della conoscenza intuitiva, ossia in un'estetica, scienza della fantasia. Questa tesi già da me svolta in una memoria (del 1893) sulle relazioni tra storia e arte, ho ripresa ora in un volume di teoria e storia dell'estetica, che si pubblicherà tra qualche mese. Le sarò grato se mi farà sapere quando pubblicherà la 2° parte del suo libro: *Die Grenzen*, etc. Sperando di vederla al Congresso storico, e di ricevere presto l'annuncio di una sua comunicazione, mi dichiaro di lei dev.mo,

B. Croce

⁴²⁹ Si tratta di una lettera e di una cartolina postale redatte in italiano e conservate nel *Rickerts-Nachlass* custodito dalla *Universität-Bibliothek* di Heidelberg (Signatur: Heid. Hs. 2740 III A - 28, Blatt 1-2) [figure 3-6].

II.

Cartolina postale del 25 agosto 1902 spedita da Perugia

Gentilissimo Prof. Rickert,

Ho potuto ora leggere la 2° parte del suo libro, e ne farò una recensione in una rivista italiana. Io sono sempre convinto che l'insufficiente svolgimento della scienza estetica (ossia della dottrina generale dell'intuizione) è causa di molti errori nella logica e nella teoria della storia. Non so se ella possenga la lingua italiana al punto da poter leggere un grosso volume. Se è così, e se le fa piacere, sarò molto lieto di mandarle il libro sulla teoria e storia dell'estetica, da me pubblicato nell'aprile scorso. Me ne scriva.

Mi abbia con saluti, suo Benedetto Croce

BIBLIOGRAFIA

Opere di Benedetto Croce

B. Croce, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, ENC, *Scritti vari*, vol. III, a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli 1993.

B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. II, a cura di C. Farnetti con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996.

B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. III, a cura di M. Tarantino con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996.

B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, ENC, *Saggi filosofici*, vol. IV, a cura di M. Rascaglia, S. Zoppi Garampi, con una nota al testo di P. Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001.

B. Croce, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, ristampa anastatica dell'edizione del 1900 a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2002.

B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, ENC, *Saggi filosofici*, vol. III, a cura di A. Savorelli con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006.

B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, 2 voll., ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. IV, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, Bibliopolis, Napoli 2007.

B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, II, ENC, *Saggi filosofici*, vol. XI, a cura di G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011.

B. Croce, *Ultimi saggi*, ENC, *Saggi filosofici*, vol. VII, a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012.

B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 3 voll., ENC, *Filosofia come scienza dello spirito*, vol. I, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014.

B. Croce, *Etica e politica. Aggiuntovi il 'Contributo alla critica di me stesso'*, ENC, *Saggi filosofici*, vol. VI, a cura di P. Masciarelli, Bibliopolis, Napoli 2015.

B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, in ENC, *Scritti vari*, III, Bibliopolis, Napoli 2018.

B. Croce, *La storia è una scienza o un'arte?*, «Fanfulla della domenica», XV, n. 28, 9 luglio 1893.

B. Croce, *Sul concetto della storia*, «Rassegna pugliese di scienze, lettere ed arti», XI, (1894), pp. 294-295.

B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, «Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli», 23, 1893, pp. 1-29.

B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, Loescher, Roma 1896; poi in *Primi saggi*, Laterza, Roma-Bari 1951, pp. 3-72.

B. Croce, *La critica letteraria. Questioni teoriche*, Loescher, Roma, 1896²; poi in *Primi saggi*, pp. 73-168.

B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I, Laterza, Roma-Bari 1950.

B. Croce, *La prima forma dell'estetica e della logica*, a cura di A. Attisani, Principato, Messina-Roma 1924.

B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie IV, Laterza, Roma-Bari 1932.

B. Croce, *Pagine sparse*, vol. I, Ricciardi, Napoli 1966.

B. Croce, *Pagine sparse. Postille – Osservazioni su libri nuovi*, vol. III, Ricciardi, Napoli 1943.

B. Croce, *Primi saggi*, Laterza, Roma-Bari 1951.

B. Croce, *Terze pagine sparse*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1955.

B. Croce, *Nuove pagine sparse*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1966.

B. Croce, *Die Geschichte auf den allgemeinen Begriff der Kunst gebracht*, a cura di F. Fellman, Felix Meiner, Hamburg 1984.

B. Croce, *Taccuini di lavoro 1906-1916*, Arte tipografica, Napoli 1987.

B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1992.

B. Croce-P. Villari, *Controversie sulla storia*, a cura di R. Viti Cavaliere, Unicopoli, Milano 1993.

G. Sorel, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Onufrio, De Donato, Bari 1980.

Carteggio Croce-Vossler (1899-1949), a cura di E. Cutinelli-Rendina, Bibliopolis, Napoli 1991.

B. Croce-L.A. Villari, *Carteggio*, a cura di Elio Providenti, Istituto italiano per gli studi storici, Il Mulino, Bologna 1993.

B. Croce-S. Maturi, *Carteggio (1898-1915)*, a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Catanzaro 1999.

B. Croce-G. Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, a cura di C. Rizza, Bonanno, Acireale-Roma 2006.

B. Croce-G. Gentile, *Carteggio I (1896-1900)*, vol. I, a cura di C. Cassani e C. Castellani con un'introduzione di G. Sasso, Aragno, Torino 2014.

B. Croce-G. Gentile. *Carteggio II (1901-1906)*, vol. II, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2016.

B. Croce, D. Jaja, *Dopo la fine di un mondo. Carteggio 1885-1913*, a cura di C. Preti, pref. di M. Musté, Rubettino, Soveria Mannelli 2019.

Altri testi

A.a. V.v., *Die Philosophie im Beginn der XX Jarhundert. Festschrift für Kuno Fischer*, 2 Bd., hrsg von W. Windelband, Winter, Heidelberg 1904.

A. Angiulli, *Gli egheliani e i positivisti in Italia e altri scritti inediti*, a cura di A. Savorelli, Olschki, Firenze 1992.

G. Barzellotti, *La filosofia in Italia*, «Nuova Antologia», a. XIV, s. II, vol. XIII, 15 febbraio 1879, pp. 605-647.

E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* [1899], con un'introduzione di L. Colletti, Laterza, Roma-Bari 1968.

E. Bernstein, *Zur Würdigung Friedrich Albert Langes*, «Die Neue Zeit», 10, 1892, pp. 68-78, 101-109, 132-141.

E. Bernstein, *Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus*, in *Probleme des Sozialismus*, II, «Neue Zeit», n. 39, 1898, pp. 388-395 [poi in Id., *Zur Theorie und Geschichte des Socialismus: Gesammelte Abhandlungen*, vol. II, Dummlers, Berlin 1904, pp. 123-147].

T. H. Buckle, *History of civilization in England*, vol. I, Oxford University Press, London [etc.] 1911. E. Cassirer, *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze 1998.

C. Cantoni, *Emanuele Kant*, vol. I, *La filosofia teoretica*, Brigola, Milano 1879.

A. Chiappelli, *Kant e la psicologia contemporanea*, «Giornale Napoletano di Filosofia e Lettere», n. s., a. II, vol. IV, 1880, pp. 205-225.

F. De Sanctis, *Lezioni e saggi su Dante*, a cura di S. Romagnoli, Einaudi, Torino 1955.

F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1965.

F. De Sanctis, *La scienza e la vita*, a cura di F. Tessoro, Il Mulino, Bologna 2019.

F. De Sarlo, *Saggi di filosofia*, Clausen, Torino 1896.

W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in GS I, a cura di B. Groethuysen, vol. I, B. G. Teubner, Lipsia 1914; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2007.

W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, in GS IV, a cura di H. Nohl, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stoccarda-Göttinga 1974; trad. it. *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di G. Cacciato, G. Cantillo, Guida, Napoli 1986.

W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, in *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in GS V, a cura di G. Misch, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stoccarda-Göttinga 1982; trad. it. *Contributi allo studio dell'individualità*, in *Idem, Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 2008.

W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, a cura di B. Groethuysen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stoccarda-Göttinga 1979; trad. it. *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Id., Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954.

W. Dilthey *Leben Schleiermachers. Erster Band. Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß*, in GS XIII, a cura di M. Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga 1970; trad. it. *La vita di Schleiermacher*, vol. I, a cura di F. D'Alberto, con una nota di F. Tessoro, Liguori, Napoli 2008.

W. Dilthey, *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874*, in GS XVI, a cura di U. Hermann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga 1972.

W. Dilthey, *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, in GS XVIII, a cura di H. Jonach, F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga 1977.

W. Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft, und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in GS XIX, a cura di H. Jonach, F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga 1982.

- W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954.
- W. Dilthey, *Der Junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, a cura di C. Misch, Teubner, Stoccarda 1960.
- W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2003.
- W. Dilthey, *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 2004.
- M. W. Drobisch, *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode*, Voss, Leipzig 1842.
- M. W. Drobisch, *Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft*, Voss, Leipzig 1875⁴.
- M. W. Drobisch, *Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart: akademische Vorlesung zur Mitfeier seines hundertjährigen Geburtstags gehalten zu Leipzig am 4. mai 1876*, Voss, Leipzig 1876.
- J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, Veit & Comp., Leipzig 1882 [tr. it. *Sommario di Istorica*, a cura di G. Bonacina, traduzione e nota di D. Cantimori, Edizioni della Normale, Pisa 2014].
- J. G. Droysen, *Politischen Schriften. Im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di F. Gilbert, Oldenbourg, München 1933.
- J. G. Droysen, *Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della Storia*, trad. di L. Emery, Ricciardi, Napoli 1966.
- J. G. Droysen, *Istorica, Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia* a cura di S. Caianello, Guida, Napoli 2003.
- J. G. Droysen, *Sommario di Istorica*, a cura di G. Bonacina, Edizioni della Normale, Pisa 2014.
- F. Enriques, *La filosofia positiva e la classificazione delle scienze*, in «Scientia», vol. VII, 1910, pp. 370-385.
- K. Fischer, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Scheitlin, Stuttgart 1852 (Manutius, Heidelberg 1997 [sec. ed. *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Bassermann, Heidelberg 1865; rist. Anastica, Minerva, Frankfurt 1983]).
- K. Fischer, *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, vol. I: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*; vol. II: *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*, Basserman, Mannheim 1860 [Winter, Heidelberg 1899⁴].
- K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 Bd., Winter, Heidelberg 1901.

G. Gentile, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, in OGG XLVIII, a cura di H. A. Cavallera, vol. II, Le Lettere, Firenze 1992.

G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, OGG XXVII, Le Lettere, Firenze 1996.

G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. I neokantiani e gli hegeliani*, I, in OGG, XXXIII, Sansoni, Firenze 1957.

G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. I neokantiani e gli hegeliani*, II, in OGG XXXIV, Sansoni, Firenze 1957.

G. Gentile, *La filosofia di Marx. Studi critici*, in OGG XXVIII, Le Lettere, Firenze 2003 [e *Appendice a Id., La filosofia di Marx*, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974].

H. v. Helmholtz, *Opere*, a cura di V. Cappelletti, Utet, Torino 1967.

J. F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, in HSW II, a cura di K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Langensalza 1987 [tr. it. *I cardini della metafisica*, a cura di R. Pettoello, Franco Angeli, Milano 1981].

J. F. Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie* [1808], HSW II, a cura di K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Langensalza 1987.

J. F. Herbart, *Kurze Anleitung für Erzieher; die Odyssee mit Knaben zu lesen* [1809], HSW III, a cura di K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Langensalza 1888.

J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* [1813], in HSW, IV, a cura di K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Langensalza 1891 (1964²) [tr. it., *Introduzione alla filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1908].

J. F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweiter, analytischer Theil* [1825], in HSW VI, a cura di K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Langensalza 1891.

J. F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik. Erster historisch-kritischer Theil* [1828], in HSW VII, a cura di K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Langensalza 1892 (1964²).

J. F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik. Zweiter systematischer Theil* [1829], HSW VIII, a cura di K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Langensalza 1893 (1964²) [tr. it. *Metafisica generale con elementi di una teoria filosofica della natura*, Utet, Torino 2013].

J. F. Herbart, *Über das Verhältnis des Idealismus zur Pädagogik* [1831/32], in HSW X, a cura di K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Langensalza 1902.

J. F. Herbart, *Rezensionen*, in HSW XII, a cura di K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen, Langensalza 1906.

W. v. Humboldt, *Il compito dello storico*, a cura di F. Tessoro, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1980.

W. v. Humboldt, *Ansichten über Aesthetik und Literatur von W. v. Humboldt. Briefen an Ch. G. Körner (1793-1830)*, hrsg. F. Jonas, Berlin 1880.

I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1970.

I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1971.

I. Kant, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Tea, Milano 1996.

A. Labriola, *Pedagogia e società. Antologia degli scritti educativi*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, introduzione di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1973.

A. Labriola, *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, 2 voll., Einaudi, Torino 1976.

A. Labriola, *Carteggio III (1890-1895)*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2003.

A. Labriola, *Carteggio IV (1896-1898)*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2004.

A. Labriola, *Carteggio V (1899-1904)*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2006.

A. Labriola, *L'Università e la libertà della scienza*, a cura di S. Miccolis, Aragno, Torino 2007.

A. Labriola, *Fra Dolcino*, a cura di A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2014.

A. Labriola, *Tra Hegel e Spinoza. Scritti (1863-1868)*, ENL I, a cura di A. Savorelli e A. Zanardo, Bibliopolis, Napoli 2015.

A. Labriola, *I problemi della filosofia della storia 1887. Recensioni 1870-1896*, ENL V, a cura di G. Cacciatore, M. Martirano, Bibliopolis, Napoli 2018.

A. Labriola *Marx*, a cura di A. Savorelli, D. Bondi, Edizioni della Normale, Pisa 2020.

F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Leipzig-Iserlohn 1887³ [tr. it. 2° ed. *Storia del materialismo*, Edizioni Immanenza, Napoli 2015].

F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage*, Bleuler-Hausheer, Winterthur 1875.

- M. Lazarus, *Das Leben der Seele*, 2 Bd., Berlin, Schindler 1857.
- M. Lazarus, H. Steinthal, *Einleitende Gedanke über Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», I, 1860, pp. 1-73.
- M. Lazarus, H. Steinthal, *Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, hrsg. I. Belke, Mohr, Tübingen 1971.
- M. Lazarus, *Ideale Fragen, in Reden und Vorträgen behandelt*, Winter, Berlin 1878.
- M. Lazarus, *Psicologia dei popoli come scienza e filosofia della cultura. Scritti*, a cura di A. Meschiari, Bibliopolis, Napoli 2008.
- G. Lignana, *La filologia al secolo XIX*, Detken e Rocholl, Napoli 1868.
- R. H. Lotze, *Briefe und Dokumente*, a cura di R. Pester, con una introduzione di E. W. Orth, K & N, Würzburg, 2003.
- R. H. Lotze, *Logica*, a cura di F. De Vincenzis, pref. di S. Poggi, Bompiani, Milano 2010.
- J. S. Mill, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trincherò, con una introd. di F. Restaino, vol. II, Utet, Torino 1988.
- H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J. C. B. Mohr, Freiburg-Leipzig 1896-1902 [tr. it., *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, a cura di M. Catarzi, Liguori, Napoli 2002].
- H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*, J. C. B. Mohr, Freiburg 1892.
- H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Leipzig-Tübingen 1899.
- H. Rickert, *System der Philosophie. Allgemeine Grundlegend der Philosophie*, I, Mohr, Tübingen 1921.
- H. Rickert, *Wilhelm Windelband*, Mohr, Tübingen 1915.
- K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Duncker & Humblot, Lipsia 1870.
- G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [1892], in GSG II, a cura di H. J. Dahme, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*, in GSG II [tr. it. *La differenziazione sociale*, a cura di B. Accarino, pref. di F. Ferrarotti, Laterza, Roma-Bari 1995].

G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, in GSG III, a cura di K. C. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

G. Simmel, *Was ist uns Kant?*, in GSG IV, a cura di K. C. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991 [tr. it. *Cos'è per noi Kant?*, a cura di F. Valagussa, Castelveccchi, Roma 2016].

G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, in GSG VI, a cura di D. P. Frisby, K. C. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011 [tr. it. *Filosofia del denaro*, a c. di A. Cavalli, L. Perucchi, Torino, Utet 1984].

G. Simmel, *Kant*, in GSG IX, a cura di G. Oakes, K. Röttgers, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997 [tr. it. *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a cura di A. Marini, A. Vigorelli, Unicopoli, Milano 1999].

G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* in GSG XI, a cura di O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010 [tr. it. *Il problema della sociologia*, a c. di L. Martignani, D. Ruggieri, Mimesis Milano 2014].

G. Simmel, *Briefe 1880-1911*, in GSG XII, a cura di K. C. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Erkenntnistheoretische studie* [1907], Dunker & Humblot, Leipzig, 1907 [tr. it. *I problemi della filosofia della storia*, a cura di V. d'Anna, Marietti, Genova 2001].

G. Sorel, *Scritti politici e filosofici*, Einaudi, Torino 1975.

B. Spaventa, *Opere*, 3 voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972.

B. Spaventa, *Esperienza e metafisica*, edizione critica a cura di A. Savorelli, Morano, Napoli 1983.

B. Spaventa, *Epistolario (1847-1883)*, a cura di M. Diamanti, M. Rascaglia e M. Mustè, Viella, Roma 2020.

H. Steintal, *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana*, a cura di A. Meschiari, Guida, Napoli 1998.

L. Strümpell, *Die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik kritisch beleuchtet*, Braunschweig, Leibrock 1840.

F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, vol. I, Hirzel, Lipsia 1870³ [rist. Hildesheim 1964].

G. Vailati, *Gli strumenti della ragione*, a cura di M. Quaranta, Il Poligrafo, Padova 2003.

A. Vera, *Prolusioni alla storia della filosofia e alla filosofia della storia*, Detken-De Angelis, Napoli 1863.

P. Villari, *Teoria e filosofia della storia*, a cura di M. Martirano, Editori Riuniti, Roma 1999.

W. Windelband, *Über die Gewissheit der Erkenntnis. Eine psychologisch-erkenntnistheoretische Studie*, Henschel, Berlin 1873 [rist. Adlibras, Hamburg 2005].

W. Windelband, *Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung*, Breitkopf & Härtel, Lipsia 1876.

W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, vol II, *Von Kant bis Hegel und Herbart*, Breitkopf und Härtel, Lipsia 1880.

W. Windelband, *Die Prinzipien der Logik*, in *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, a cura di A. Ruge, Tubinga 1912.

W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*, Heitz & Mündel, Strassburg 1894; trad. it. *Storia e scienza della natura*, in *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1977.

W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie* [1884], Eschborn, Klotz 1996 [tr. it. *Preludi. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, a cura di R. Arrighi, con un'introduzione di A. Banfi, Milano, Bompiani, 1947].

E. Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ein akademischer Vortrag*, Groos, Heidelberg 1862.

R. Zimmermann, *Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft*, Bd. 1, Braumüller, Wien 1858.

R. Zimmermann, *Zur Reform der Ästhetik als exakter Wissenschaft*, in A.a. V.v., *Studien und Kritiken zur Philosophie und Ästhetik*, Bd. 1, Wien, Braumüller 1870.

Letteratura secondaria

A.a. V.v., *Benedetto Croce. Trent'anni dopo*, a cura di A. Bruno, Laterza, Roma-Bari 1983.

A.a. V.v., *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993.

A.a. V.v., *Storia e finzione. A cento anni da "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte" di B. Croce*, «Rivista di storia della storiografia moderna», XIV, 3, settembre-dicembre 1993, pp. 239-504.

A.a. V.v., *Croce e Gentile. Un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, fascicolo monografico del «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. 2-3, 1994, pp. 179-856.

A.a. V.v., *Croce e la cultura meridionale*, Atti del Convegno di Studi Sulmona-Pescasseroli-Raiano 24-25-26 maggio 1991, Istituto nazionale di studi crociani, 1994.

A.a. V.v., *Antonio Labriola filosofo e politico*, a cura di L. Punzo, Guerini e Associati, Milano 1996.

A.a. V.v., *Herbarts Kultursystem. Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert*, a cura di A. Hoeschen, L. Schneider, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

A.a. V.v., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, a cura di S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2002.

A.a. V.v., *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte. Atti del convegno di studi Cassino 7-8-9 ottobre 2004*, 3 voll., Università degli studi, Cassino 2004.

A.a. V.v., *Croce all'aprirsi del XXI secolo*, Atti del convegno di studi, a cura di M. Agrimi, R. Ciafardini e B. Razzotti, Rocco Carabba, Lanciano 2006.

A.a. V.v., *Il filosofo Croce. Venticinque anni dall'Edizione nazionale delle Opere*, Giornata di studio Prato 17-18 novembre 2006, a cura di M. Torrini, Bibliopolis, Napoli 2006.

A.a. V.v., *Garin e il Novecento*, fascicolo monografico del «Giornale critico della filosofia italiana», a. LXXXVIII, s. VII, vol. V, 2009, pp. 223-507.

A.a. V.v., *Der Begriff der Geschichte im marburger und südwestdeutschen Neukantianismus*, hrsg. von Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Königshausen Neumann, Würzburg 2013.

A.a. V.v., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016.

A.a. V.v., *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, a cura di C. Tuozzolo, Aracne, Torino 2016.

A.a. V.v., *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*, a cura di C. Damböck, H. U. Lessing, Friburgo/Monaco, Karl Alber Verlag, 2016.

A.a. V.v., *Methodologie, Erkenntnistheorie, Wertphilosophie. Heinrich Rickert und seine Zeit*, a cura di A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla, Königshausen & Neumann, Würzburg 2016.

A.a.V.v., *Croce e la modernità tedesca*, a cura di F. Rizzo, S. Di Bella Aracne, Roma 2017.

A.a. V.v., *100 years of European Philosophy Since the Great War. Crisis and Reconfigurations*, (Eds.) M. Sharpe, R. Jeffs, Rory, J. Reynolds, Springer, Berlino 2017.

A.a.V.v., *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Mustè, S. Trinchese, G. Vacca, Viella, Roma 2018.

A.a. V.v., *The Worlds of Positivism. A Global Intellectual History 1770–1930*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2018.

E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino 1962.

C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze 1973².

F. C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2012.

F. C. Beiser, *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton University Press, Princeton 2014.

F. C. Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford 2014.

F. C. Beiser, *The genesis of Neo-Kantianism (1796-1880)*, Oxford University Press, Oxford 2015.

E. Bocca, *La formazione del pensiero di Benedetto Croce (1892-1900)*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», vol. IX, 1979, pp. 1343-1364.

D. Bondi, *Heymann Steinthal tra scienze della cultura e «filosofia della storia»*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2010, pp. 781-795.

D. Bondi, *La teoria della storia. Pasquale Villari e Antonio Labriola*, Unicopoli, Milano 2013.

D. Bondi, *Il giovane Croce e Labriola. Ricezione e circolazione della Völkerpsychologie in Italia alle soglie del Novecento*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 4, 2004, pp. 894-920.

D. Bondi, *Motivi kantiani nella filosofia del giovane Croce*, «Rivista di storia della filosofia», n. 4 (supplemento), 2006, pp. 275-289.

S. Borsari, *L'opera di Benedetto Croce: bibliografia*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1964.

C. Boulay, *Benedetto Croce jusq'en 1911. Trente ans de vie intellectuelle*, Droz, Genève 1981.

G. Cacciatore, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, presentazione di F. Tessitore, Rubettino, Soveria Mannelli 2005.

G. Cacciatore, *Dallo storicismo allo storicismo*, Ets, Pisa 2015.

B. Centi, *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore di R. H. Lotze*, Guerini, Milano 1993.

G. L. Casanuovi, *Materialismo e storiografia in Croce negli anni 1896-1897*, in «Archivio storico italiano», I-II, 1977, pp. 3-100.

F. Chabod, *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 1976.

M. Ciliberto, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Laterza, Bari 2011.

S. Cirrone, *Croce e il neokantismo*, «Prospettive Settanta», 1983, pp. 154-167.

S. Coli, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Il Mulino, Bologna 1983.

E. A. Colombo, *Logica e metafisica in Kuno Fischer*, Unicopoli, Milano 2004.

M. Corsi, *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, La nuova Italia, Firenze 1951.

G. Cotroneo, *Croce e Dilthey*, «Il cannocchiale», 1-2, agosto 1984, pp. 149-171.

E. Cutinelli-Rendina, *Croce e la cultura tedesca del Novecento*, «La Cultura», I, 2018, pp. 81-106.

De Giovanni, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Il Mulino, Bologna 2018.

L. Del Pane, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Einaudi, Torino 1975.

L. Dondoli, *Genesi e sviluppi della teoria linguistica di Benedetto Croce*, I, Bulzoni, Roma 1988.

F. D'Alberto, *Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*, Franco Angeli, Milano 2005.

P. D'Angelo, *Il problema Croce*, Quodlibet, Macerata 2015.

P. D'Angelo, *Attraverso la storia dell'estetica. Da Kant ad Hegel*, vol. II, Quodlibet, Macerata 2019.

M. Ferrari, *I dati dell'esperienza. Il neokantismo di Felice Tocco nella filosofia italiana tra Otto e Novecento*, Olschki, Firenze 1990.

- M. Ferrari, *Introduzione a il Neocriticismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- M. Ferrari, *Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna 2003.
- M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento: esiti storiografici e prospettive di ricerca*, Le Lettere, Firenze 2006.
- M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 2016.
- R. Franchini, *Metafisica e storia*, Giannini, Napoli 1977.
- G. Furnari Luvarà, *Tra arte e filosofia: la teoria della storia in Benedetto Croce*, Rubettino, Catanzaro 2001.
- E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1955.
- E. Garin, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, «Notiziario Einaudi», V, 1956, fasc. 9, pp. 7-8.
- E. Garin, *Le polemiche intorno allo storicismo*, in AA.VV., *Prospettive di cultura 1959*. Incontri di cultura Brescia, s. d.
- E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1966.
- E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- E. Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983.
- E. Garin, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 1983.
- E. Garin, *Storicismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1984, pp. 257-277.
- E. Garin, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 111-139.
- E. Garin, *Intervista sull'intellettuale*, a cura di M. Ajello, Laterza, Roma-Bari 1997.
- E. Garin, *Antonio Labriola: ritratto di un filosofo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 18 (1998), pp. 173-188.
- L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953.
- E. Giammattei, *Retorica e idealismo. Croce nel primo Novecento*, Il Mulino, Bologna 1987.
- G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983.
- G. Gigliotti, *Riflessione trascendentale ed esperienza storica. Studi su Kant e il neokantismo*, a cura di A. Portone, B. Centi, L. Perilli, Olms, Zürich-New York 2019

- A. Giugliano, *Una lettera inedita di Heinrich Rickert a Benedetto Croce*, in «Nord e Sud», «Omaggio a Benedetto Croce», numero monografico a cura di M. Lombardi, XXXIX, n. 3, luglio-settembre 1992.
- H. Grundlach, *Windelband und die Psychologie*, University Publishing, Heidelberg 2017.
- H. Holzhey, W. Röd, *Geschichte der Philosophie*, vol. XII, *Die Philosophie des ausgehenden 19 und des 20 Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, C. H. Beck, München 2004.
- A. Iermano *Il giovane Croce e il Circolo Filologico di Napoli. Materiali per una storia*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLVII, 1990, pp. 217-253.
- K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die Deutsche Universitätphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- K. C. Köhnke, *Der junge Simmel. In Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp 1996.
- M. Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, New York 2006.
- S. Landucci, *Cultura e ideologia in Francesco De Sanctis*, Feltrinelli, Milano 1964.
- H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 1927.
- M. Longo, *Il Kant di Kuno Fischer*, «Rivista di storia della filosofia», 61, 4, 2006, pp. 165-181.
- D. Losurdo, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città del Sole, Napoli 1997.
- M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1998.
- C. Maigné, *Johann Friedrich Herbart*, Belin, Paris 2007.
- C. Maigné, C. Trautmann-Waller, *Formalisme esthétiques et héritage herbartien. Vienne, Prague, Moscou*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2009.
- C. Maigné, *Formalisme esthétique. Prague et Vienne au XIX^e siècle*, Vrin, Paris 2012.
- G. Marrao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari 1971.
- V. Martorano, *Estetica e teoria della storiografia. Studio sulla prima filosofia di Benedetto Croce (1893-1900)*, prefazione di R. Bruno, Franco Angeli, 2008.

P. U. Merz, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

A. Meschiari, *Per una storia dell'herbartismo in Italia*, «Rivista di filosofia», 16, febbraio 1980, pp. 98-123.

A. Meschiari, *Psicologia delle forme simboliche. «Rivoluzione copernicana», filosofia del linguaggio e «spirito oggettivo»*, Le lettere, Firenze 1999.

M. Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura, significatività*, Franco Angeli, Milano 2006.

M. Moretti, *Preliminari ad uno studio su Pasquale Villari*, «Giornale critico della filosofia italiana», «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. I-IV, gennaio-dicembre 1980, pp. 190-232.

N. Moro, *L'«esplicabile peccato originale dell'intera esperienza». Critica e metafisica della conoscenza in J.F. Herbart*, «Rivista di storia della filosofia», IV, 2013, pp. 673-697.

M. Mustè, *Croce*, Carocci, Roma 2009.

M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018.

A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987.

F. Nicolini, *Croce*, Utet, Torino 1962.

W. Nippel, *J. G. Droysen. Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik*, C. H. Beck, München 2008.

G. Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964.

G. Oldrini (a cura di), *Il primo hegelismo napoletano*, Vallecchi, Firenze 1969.

G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973.

G. Oldrini, *L'Ottocento filosofico napoletano nella letteratura dell'ultimo decennio*, Bibliopolis, Napoli 1986.

G. Oldrini, *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive e problemi del pensiero dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano 1990.

G. Oldrini, *L'Estetica di Hegel e le sue conseguenze*, Laterza, Roma-Bari 1994.

G. Oldrini, *L'idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*, Guerini e Associati, Milano 1998.

M. Panetta, *Croce editore*, Bibliopolis, Napoli 2006.

- A. Parente, *Appunti autobiografici e piani di lavoro di Croce*, «Rivista di studi crociani», anno IV, fasc. I, gennaio-marzo 1967, pp. 1-20.
- R. Pettoello, *Idealismo e realismo. La formazione filosofica di J. F. Herbart*, La Nuova Italia, Firenze 1986.
- R. Pettoello, *Introduzione a Herbart*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- R. Pettoello, *Scatole quadrangolari e recipienti vuoti. Genesi psicologica delle categorie e forme dell'esperienza nella critica di Herbart a Kant*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LV, 2000, pp. 5-25.
- S. Poggi, *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Longanesi, Milano 1978.
- S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della conoscenza da Kant a Wundt*, il Mulino, Bologna 1982.
- G. Ridolfi, *Figure del socialismo neokantiano. Tra rigore morale, ragione giuridica e realtà politica*, Giappichelli, Torino 2015.
- M. Riedel, *Verstehen oder Erklären. Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978; trad. it. *Comprendere o spiegare? Teoria e storia delle scienze ermeneutiche*, a cura di G. Di Costanzo, Guida, Napoli 1989.
- P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici, Milano 1960.
- P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956; (2° ed. con il *Post-scriptum* 1970, Einaudi, Torino 1971).
- P. Rossi, *Croce e la storia*, «Mondoperaio», 10, ottobre 1982, pp. 109-115.
- P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2009.
- R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974.
- G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.
- G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, 4 voll., Bibliopolis, Napoli 1994.
- A. Savorelli, *Positivismo a Napoli. La metafisica critica di Andrea Angiulli*, Morano, Napoli 1990.
- H. J. Sandkühler, *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al 'socialismo neokantiano' 1896-1911*, trad. it. di E. Agazzi, Feltrinelli, Milano 1975.
- A. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

L. Schram Pighi, *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini il «Leonardo» 1903-1907*, Arnaldo Forni, Bologna 1982.

N. Siciliani de Cumis, *Studi su Labriola*, Argalia, Urbino 1976.

C. Tatasciore, *Il problema della storia nel giovane Croce*, «Itinerari», 20, fasc. 1-2, 1981, pp. 141-158.

F. Tessitore, *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia napoletana nel primo Ottocento*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1988.

F. Tessitore, *Introduzione allo storicismo*, Laterza, Roma-Bari 1991.

F. Tessitore, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 2012.

S. Timpanaro, *Giacomo Lignana e i rapporti tra filologia, filosofia, linguistica e darwinismo nell'Italia del secondo Ottocento*, «Critica storica», XVI, 1979, pp. 406-503.

C. Tuozzolo, *“Marx possibile”. Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Franco Angeli, Milano 2008.

A. Vigorelli, *La dialettica del Vitale. Sulla polemica di Enzo Paci con Benedetto Croce*, in «Rivista di storia della filosofia», Vol. 39, 4 (1984), pp. 751-777.

M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2005.

B. Widmar, *Antonio Labriola*, Glauk, Napoli 1964.

F. Zambelloni, *Le origini del kantismo in Italia*, Marzorati, Milano 1971.

